القسم الرابع

الوجه الآخر لـ «الإسلام الحركي»:
التغيير خارج قبة البرلمان أو بعيداً عن قواعد «اللعبة الديمقراطية»

استهلال

تبدو خارطة الحركات الإسلامية اليوم متشعبة، تتعدد مستوياتها وتتنوع مقارباتها الفكرية ومناهجها السياسية، ويصعب اختزالها بتلك الحركات الإسلامية التي تقبل باللعبة السياسية.

تمتد (تلك) الخارطة الإسلامية بين التوجهات الشعبية المختلفة، كالجماعات الصوفية والمنظمات الإسلامية الخيرية أو الثقافية، والمساجد (وما تقدمه من خطاب ديني) والجمعيات الدينية، والحركات الدعوية كجماعة الدعوة والتبليغ، وظاهرة الدعاة الجدد (حركة صنّاع الحياة مثلاً)، وكذلك الجماعات السلفية بألوانها وتجلياتها المختلفة، وصولاً إلى حزب التحرير الإسلامي، ثم الحركات الإسلامية التي تشارك في اللعبة السياسية، وفي داخل هذه الحركات نفسها ـ أيضاً ـ هنالك توجهات ومواقف وآراء واجتهادات مختلفة ومتباينة، ليس فقط تجاه الموقف من السلطة، بل حتى ازاء حدود اللعبة السياسية والديمقراطية والتعددية واستراتيجيات التغيير والإصلاح السياسي.

سيناقش هذا الفصل موضوع الحركات الإسلامية التي تقدّم نماذج حاضرة في المشهد الاجتماعي والسياسي العربي، وتؤدي دوراً سياسياً، مباشراً أو غير مباشر، لكن خارج قبة البرلمان أو اللعبة السياسية الرسمية المعلنة داخل العديد من الدول العربية.

ولا يدخل في هذا المجال تلك الحركات التي ترغب بالمشاركة في اللعبة السياسية وتؤمن بالديمقراطية طريقاً إلى الإصلاح والتغيير، لكنها محظورة وممنوعة (كما هي الحال بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين في سورية وحزب النهضة في تونس).

موضوع الفقرات التالية، إذاً، هو الحركات والأحزاب الإسلامية، التي

لا تقبل - ابتداءً - بالتغيير عن طريق اللعبة السياسية ولا البرلمان، على الأقل في الصيغة الواقعية القائمة، وتبحث عن استراتيجيات أخرى، سواء كان ذلك بالعمل بين الجماهير وتشكيل وعيها، أو العمل المسلّح، أو التغيير المدني السلمي خارج سياق اللعبة السياسية، أو حتى الانقلابات العسكرية.

الحركات أو الجماعات الإسلامية المقصودة في هذا القسم، هي تلك التي ينطبق عليها أحد المؤشرات التالية أو أكثر:

- اتخاذ طريق «العمل المسلح» في إدارة الصراع السياسي الداخلي.

- تبنّي مبدأ «الانقلاب العسكري» بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

- رفض شروط اللعبة السياسية الحالية في العديد من الدول العربية.

- رفض الديمقراطية أو التشكيك في جدواها في العالم العربي حالياً.

- الابتعاد عن العمل السياسي المباشر، مع التأكيد على مشروعية النظم العربية الحالية ووجوب طاعتها.

وإذا كان من الصعوبة المنهجية الإحاطة بخارطة الحركات الإسلامية «المستنكفة عن اللعبة السياسية»، في الفقرات التالية، فسوف يقتصر الباحث على عرض أربعة نماذج، يمثّل كل منها حركة رئيسة، سواء في المشهد العربي الإقليمي أو العالمي، أو حتى المشهد المحلي:

- السلفية التقليدية، بما تمثله من الإعلان عن «ترك السياسة»، في مقابل مساهمتها الفكرية والدينية في دعم الحكومات وتأييدها ضد الحركات الإسلامية الأخرى، من خلال خطاب يحث دوماً على نبذ الديمقراطية و«تضليل المعارضة» ورفض الحزبية السياسية، مع سعي الباحث لتفسير مواقف هذه الجماعات بين إعلان تلك الطاعة للحكومات العربية عموماً واتهام السياسة المعاصرة بأسرها بالفساد والضلال، بما في ذلك الديمقراطية وقيمها.

- السلفية الجهادية، بما تمثله من إعلاء لمبدأ «الحاكمية الإلهية» وتكفير النظم العربية الحاكمة بأسرها، واتخاذ مواقف حاسمة ضد المؤسسات السياسية، ومن الديمقراطية والتعددية، واتخاذ «العمل المسلّح» استراتيجية للتغيير.

- حزب التحرير الإسلامي، الذي يتخذ من عودة «الخلافة الراشدة» هدفاً سياسياً رئيساً، ويرفض المشاركة في اللعبة السياسية، ويجمع بين العمل

على تغيير الرأي العام وتأييد فكرة الانقلاب العسكري وصولاً إلى السلطة.

- جماعة العدل والإحسان في المغرب، التي لا ترفض المشاركة السياسية من حيث المبدأ، لكنها تضع شروطاً يصعب قبولها من السلطة الحالية، ويمتاز موقفها من الديمقراطية بـ «الالتباس» أو محاولات «التهجين» لإخضاع الديمقراطية لمقاييس الجماعة وتصوراتها السياسية.

تبقى الملحوظة المنهجية الضرورية، في السياق ذاته، أنّ دراسة هذه الجماعات أو المجموعات ستختلف عن دراسة خطاب المفكرين الإسلاميين المستقلين، كما هي الحال في الأقسام الأولى، إذ سيعمد الكاتب في هذا القسم إلى الاقتراب من رؤية هذه الجماعات للإصلاح السياسي من ثلاثة أبعاد رئيسة:

البعد الأول، تقديم «الفكر الحركي» أو المفاهيم العامة الحاكمة لدى كل حزب أو جماعة من خلال منظّريها أو مفكّريها المعتمدين، من دون التقيد بمفكر معين.

البعد الثاني، تقديم موجز حول الدور السياسي لهذه الجماعات السياسي بصورة عامة، ومراكز انتشارها، للإحاطة بالشروط السياسية والاجتماعية التي يتحرك خلالها خطابها إرسالاً واستقبالاً.

البعد الثالث، استنطاق مفهوم الإصلاح السياسي أو التغيير لدى هذه الجماعات والتيارات، وموقعه في خطابها وسماته العامة.

الفصل السادس عشر

السلفية(*) التقليدية:
التصفية والتربية طريق الإصلاح

يُستخدم مصطلح «السلفية التقليدية» (أو السلفية العلمية أو السلفية السلطوية) للإشارة إلى اتجاه واسع وعريض، داخل الجماعات والحركات

(*) يعتبر مفهوم «السلفية» من أكثر المفاهيم المتداولة التباساً وغموضاً وإشكالية، على الرغم من شيوعه وانتشاره واستخدامه على نطاق واسع من لدن الباحثين والمفكرين، ومع ذلك يمكن القول بوجود جملة من السمات التي تتحكم في تشكيلات ومكونات مصطلح «السلفية» وفي مقدمتها الالتفاف حول مقولة: «الاتباع لا الابتداع»، فقد تشكلت السلفية تاريخياً عبر المناداة بالرجوع إلى الأصلين المكونين للحضارة الاسلامية وهما: الكتاب والسنة وقراءتهما قراءة ظاهرية حرفية بعيداً عن آليات القراءة التي تعتمد على استراتيجيات التأويل والتفسير.

تبلورت السلفية تاريخياً مع بروز مفهوم «أهل الحديث» الذي ظهر في مواجهة «أهل الرأي»، الذين توسلوا بمناهج عقلية في قراءة النص وتأويله، الأمر الذي اعتبره «أهل الحديث» انحرافاً وخطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه ويؤذن بانهيار الأمة وسقوطها في «محدثات الأمور».

تستمد السلفية المعاصرة نظرياتها ومقولاتها تاريخياً من مفهوم «أهل الحديث» كمرجعية أساسية وممثلها الأكبر الإمام أحمد بن حنبل، الذي صمد في «محنة خلق القرآن»، وعمل على بلورة وعي سلفي جمعي، شهد ازدهاراً وانحساراً وتقلب في أطوار تاريخية متعددة، حتى قدوم ابن تيمية في القرن الثامن الهجري، ويعتبر أحد أهم المرجعيات السلفية التاريخية التي عملت على إسناد الفكر السلفي وإمداده بطاقة حيوية، لا تزال آثارها حاضرة بقوة في توجهات السلفية المعاصرة.

ويمثل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الذي ظهر في القرن الثامن عشر في الحجاز إبان انحطاط الدولة العثمانية وتراجعها وصعود الغرب الاستعماري، لحظة تاريخية حاسمة أثرت في مجمل الحركات الإصلاحية، التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي في ظل تصاعد الاستعمار الغربي بما كان يشكله من تهديد وخطر محدق بـ «دار الإسلام». وقد استمرت تلك الدعوات ذات الطبيعة السلفية طيلة فترة الانحسار العثماني، وازدهرت اثناء الحقبة الاستعمارية الأوروبية، وآذنت بظهور =

السلفية عموماً، يتبنى خطاباً سياسياً تصالحياً ومسانداً لشرعية الحكومات العربية، ويستنكف عن المشاركة المباشرة في الحياة السياسية، سواء في الانتخابات النيابية والتشريعية أو المسيرات والمظاهرات والبيانات السياسية.

ويؤكّد هذا الاتجاه على أن اهتمامه الرئيس وتركيزه الكبير على الشؤون الدينية (بتصحيح عقائد المسلمين وإدراكاتهم الفقهية والفكرية حول الإسلام) ونشر وعي عام إسلامي يتبنى مقولات المدرسة السلفية (هذه) في شتى شؤون الحياة.

إلّا أنّ الراصد والمراقب لهذا الاتجاه يلحظ، بصورة واضحة ومباشرة، المفارقات التي يقع فيها سواء على صعيد الخطاب أم الممارسة. فهو وإن كان يتبنى، ابتداءً، مفهوماً شاملاً ومهيمناً للإسلام، يجعل السياسية جزءاً لا يتجزأ منه، إلّا أنه في الوقت نفسه يتبرأ من العمل السياسي ومن أهميته، ويصوّر الحياة السياسية المعاصرة بكتلة من «السواد»، و«الظلام» و«الخروج على قواعد الشريعة الإسلامية».

لو وقف «التقليديون» عند هذا الحد، لكان بالإمكان تفسير موقفهم بالاستنكاف عن المشاركة في «العمل السياسي»، والالتزام برؤية مختلفة للإصلاح تقوم على تصحيح المعارف الدينية وتربية الناس عليها، لكنهم في

= «سلفيات متعددة» من أبرزها: «السلفية الوهابية»، التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الحجاز وازدهرت مع أئمة الدعوة النجدية، و«السلفية الإصلاحية» في مصر التي بلورها الأفغاني ومحمد عبده ثم رشيد رضا، و«السلفية الوطنية» التي ظهرت في المغرب العربي، واستندت إلى فكر الحجوي والعربي، ثم ابن باديس ومالك بن نبي وعلال الفاسي.

شهدت الحقبة «ما بعد الاستعمارية» تراجعاً وانحساراً نسبياً للتيارات السلفية والإسلامية عموماً مع بروز الدولة الوطنية عقب الاستقلال التي استندت إلى أيديولوجيات قومية ويسارية وليبرالية، إلا أن المشهد العربي والإسلامي شهد تحولاً جذرياً عقب هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لتصبح الظاهرة الإسلامية منذ سبعينيات القرن الماضي تهيمن على الفضاء السياسي الاجتماعي. وظهرت سلفيات جديدة تبلورت عن ظهور حركات سلفية تقليدية وإصلاحية وجهادية تشترك في رؤيتها الكلية إلى العالم وتفترق في أولوياتها السياسية العملية.

لمزيد من التفاصيل حول مفهوم السلفية، انظر: مصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ومحمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٨٧ ـ ٢٣٣.

الوقت نفسه لا يتوانون عن التعاون مع حكومات عربية، ضد خصومها السياسيين، وبصورة خاصة الحركات الإسلامية الجهادية والإصلاحية[1]. بل وتعتمد مؤسسات الرسمية العربية توصية قدّمتها مؤسسة راند الأمريكية المعروفة وتتضمن هذه ضرورة استخدام وتوظيف «الإسلام التقليدي» في مواجهة «الإسلام الجهادي»[2].

تبدو المفارقة الأخرى أنّ التيار السلفي التقليدي ـ وهو يسوّغ السياسات الرسمية العربية ويمررها ويهاجم الحركات الإسلامية الأخرى المعارضة بشراسة ـ يتبنّى خطاباً دينياً مغلقاً بالتوازي مع خطاب سياسي يرفض جميع المؤسسات السياسية الحديثة من برلمان وأحزاب، ولا يقبل الديمقراطية، ويرى أنّها جميعاً بمثابة «بِدَعٌ» تخالف الشريعة الإسلامية.

ويتبنى التيار السلفي ـ أيضاً ـ خطاباً مغلقاً إقصائياً من الآخر، سواء في الغرب أو في الأيديولوجيات العلمانية في العالم العربي والإسلامي، ويمتاز بنزعة محافظة وتقليدية حادّة في الشؤون الاجتماعية والثقافية والسياسية، تجاه المرأة وحقوق الإنسان المدنية والسياسية. . الخ.

إلى هنا تبدو معضلة، وربما أزمة النظم والحكومات العربية، في توظيف فتاوى ومواقف هذا التيار في اللعبة السياسية، وفتح آفاق العمل له في المجالات الاجتماعية والدينية للتأثير في الناس واضحة للعيان.

إذ إنّ هذه الحكومات ـ بذريعة «الأمن» ـ تُضعف إمكانيات ومجالات العمل الإسلامي السياسي، وتساهم في تجذير هذه التيارات، وتسمح لها بالتأثير في الرأي العام وصوغ مفاهيم دينية مناقضة لما تدّعيه (هذه الحكومات) من تعزيز الفهم المستنير والمعتدل للإسلام!

---

(١) انظر: محمد أبو رمان، «الفساد السلفي،» الغد (عمّان)، ٢٩/١٠/٢٠٠٧، <http://www.alghad.jo/index.php?article=7450>.

(٢) أوصى تقرير صادر عن مؤسسة راند بضرورة الاعتماد على الجماعات الإسلامية التقليدية لمواجهة الحركات الإسلامية الجهادية والسياسية على السواء، انظر: Angel Rabasa [et al.], *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica, CA: Rand Corp., 2007), <http://www.rand.org>.

وقارن ذلك بـ: رفيق عبد السلام، «بناء شبكات الاعتدال الإسلامي،» الجزيرة نت، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/F309250A-2A81-4533-9D57-AC6CFBF05DB1.htm>،

حيث يلخص الآليات والتوصيات التي تقترحها دراسة راند لمواجهة الإسلام السياسي بالاعتماد على الألوان الآخرى من الحركات الإسلامية.

على صعيد الحضور والدور، فقد شهد التيار السلفي التقليدي انتشاراً وازدهاراً واضحاً في مجتمعات عربية وإسلامية، بخاصة بعد فترة السبعينيات، بعد الثورة النفطية، وساهمت المؤسسات الدعوية التي أنشأتها السعودية في أماكن مختلفة من العالم في نشر الفكر السلفي، كما أدّت مرحلة البناء والتعمير في الخليج العربي خلال العقود الأخيرة، وما تطلّبته من مهنيين وعمال إلى تأثر فئات اجتماعية عربية عريضة بالخطاب السلفي ومضامينه.

برزت مؤسسة «هيئة كبار العلماء في السعودية» بوصفها إحدى المؤسسات الرئيسة التي شاركت بفعالية في بناء الخطاب السلفي التقليدي. وهنالك مساهمة الشيخ ناصر الدين الألباني[٣] وتلاميذه ومدرسته، بخاصة في التعاطي مع الشأن السياسي.

فانتشرت أدبيات ومواقف هذه المقاربة في كثير من المجتمعات والدول في مختلف أرجاء العالم، وأصبحت نافذة ومهيمنة على مجموعات من الأفراد، وتشكل جزءاً حيوياً من الحالة الإسلامية العامة، وتنافس الحركات الإسلامية الأخرى، مثل جماعة الإخوان المسلمين، في تجنيد الأتباع والأنصار وتشكيل الوعي الاجتماعي بالإسلام ومفاهيمه وإدراكاته[٤].

---

(٣) محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩)، ولد في مدينة أشقودرة عاصمة ألبانيا عام ١٩١٤، وهاجر مع والده وعائلته إلى دمشق عام ١٩٢٢، عمل في مهنة تصليح الساعات، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة جمعية الإسعاف الخيرية، ثم ترك الدراسة النظامية ليتلقى تعليماً موازياً على يد والده وعدد من المشايخ، وكان حنفي المذهب. تحول نحو مذهب أهل الحديث بعد دراسته لهذا العلم، وتأثر بدعوة رشيد رضا السلفية الإصلاحية، وأصبح محدث الديار الشامية بلا منازع، عمل على بلورة مدرسة سلفية ترتكز على نظرية التصفية والتربية، له عشرات الكتب والرسائل والمؤلفات في علوم الحديث والفقه، وتوفي في مدينة عمّان سنة ١٩٩٩، وله أتباع وأنصار في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وتكريماً لجهوده العلمية في خدمة السنة النبوية منح الشيخ جائزة الملك فيصل لعام ١٩٩٩. ومن مؤلفاته: **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، **وسلسلة الأحاديث الضعيفة**، **وصفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم**. وبلغت مؤلفات الألباني أكثر من ٢١٦ بين مجلدات ورسائل، ومعظمها يتعلق بعلم الحديث، تصحيحاً وتضعيفاً.

(٤) قارن ذلك بالحوار الذي أجراه الباحث مع د. بسام العموش، أحد القياديين السابقين في جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ويشير فيه إلى أنّ الجماعات السلفية تكتسب نفوذاً اجتماعياً، على حساب جماعة الإخوان المسلمين، انظر: «العموش: «الإخوان المسلمون» بحاجة إلى «بروسترويكا»،» أجرى الحوار محمد أبو رمان، الغد، ٩/ ٧/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.com/?news=186069>.

أولاً: الانتخابات النيابية كفر بالإسلام!

يتبنى التيار السلفي التقليدي أفكاراً سياسية متشددة ذات منحى تكفيري تجاه الديمقراطية ومفهوم المشاركة السياسية في الانتخابات التشريعية والنيابية بصورة خاصة. إذ يؤكد الألباني على كفرها وخروجها عن الإسلام بقوله: «أما الانتخابات السياسية، فهي بالطريقة الديمقراطية حرام لا تجوز، والمجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، إنما تتحاكم إلى الأكثرية فهي مجالس طاغوتية لا يجوز الاعتراف بها، فضلاً عن أن يسعى المسلم إلى إنشائها، ويتعاون في إيجادها، وهي تحارب شرع الله ولأنها طريقة غربية من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبه بهم»[٥].

فتكفير الديمقراطية والتعددية والانتخابات النيابية هو أحد «ثوابت» الفكر السلفي الألباني السياسي، وقد جاء في كتاب **مدارك النظر في السياسة**، وهو أحد الكتب السياسية المرجعية لهذا التيار، لعبد المالك الجزائري، وقدم له وقرظه الشيخ الألباني بأنّ «المسار الانتخابي نظام كافر، لأنه يساوي فيه بين المسلم والكافر.. وأعظم هذه كلها أنه يساوي فيه الإسلام بالكفر.. فإن حديثهم كله انتصار لـ «اختيار الشعب» و«إرادة الشعب» و«أحكام الدستور».. قبّح الله هذا الدين ما ترك شيئا لله إلا جعله قرباناً لطواغيته، إنه دين الديمقراطية، وهذه الالفاظ الفجة من قاموسه الذي استبدلوه بالوحي وأعطوا به الدنية في دينهم»[٦].

أما التعددية السياسية والفكرية؛ فيؤكد الألباني على أنها فرع من الديمقراطية وهي قسمان: تعددية سياسية وتعددية فكرية عقائدية، أما التعددية العقائدية فمعناها أن الناس في ظل النظام الديمقراطي لهم الحرية في أن يعتقدوا ما يشاؤون، ويمكنهم الخروج من الإسلام إلى أي ملة أخرى، حتى لو كانت يهودية أو نصرانية أو اشتراكية أو علمانية، وتلك هي الردة بعينها.

أما التعددية السياسية: «فهي فتح المجال لكافة الأحزاب بغضّ النظر عن أفكارها وعقائدها لتحكم المسلمين عن طريق الانتنخابات وهذا فيه مساواة بين

---

(٥) محمد ناصر الألباني [وآخرون]، «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» **الأصالة**، العدد ٢ (جمادى الآخر ١٤١٣هـ/ [كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢م])، ص ٢٢.

(٦) عبد المالك الجزائري، **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**، ط ٢ ([د. م.]: دار أهل الحديث، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

المسلم وغيره، وهذا خلاف للأدلة القطعية التي تحرم أن يتولى المسلمين غيرُهم، ولأن التعددية تؤدي إلى التفرق والاختلاف الموجب لعذاب الله(٧).

ثانياً: «التغيير السياسي» بعيداً عن السياسة!

إذا كان التصور السياسي للسلفية التقليدية يقوم على تكفير المؤسسات الديمقراطية والاستنكاف عن المشاركة السياسية ورفض مبدأ التعددية الحزبية، فإنّ التقليديين يرفضون العمل المسلّح، على النقيض من السلفيين الجهاديين، ويندّدون به ويعتبرون من يقوم به من الخوارج والضالين، ويصرّون على أنّ العلاقة مع الحاكم تتمثل بالطاعة والانصياع والنصيحة السرية، من دون القبول بالحقوق السياسية والمدنية من المعارضة وحق التعبير والتجمع.. إلخ، على اعتبار أنّ هذه جميعها «بدع غربية»، ليست من الإسلام في شيء وتتنافى مع الأحكام الشرعية.

وفقاً لهذه المقومات؛ فإنّ رؤية السلفية التقليدية للتغيير تتمثل بالابتعاد عن الشأن السياسي، والتركيز على مبدأ يطلقون عليه «التصفية والتربية»، على قاعدة «اتباع السلف الصالح» ورفض «البدع في الدين»، ما يجعل الاهتمام بتنقية أدبيات العقيدة والفقه والشريعة الإسلامية شغلاً أساسياً في منهج السلفية التقليدية، وصولاً إلى بناء جيل يتمثل الفهم الصحيح للإسلام، «كما كان عليه السلف الصالح»، ويشكّل رافداً من روافد التأثير على المجتمع وتصحيح تصوراته الدينية، ما يهيئ لاستئناف الحياة الإسلامية بصورتها الصحيحة(٨).

وفقاً للألباني؛ فإنّ مشكلة تخلف وتأخر العالم الإسلامي اليوم تكمن في المسلمين وليس في الإسلام، وذلك بسبب ما تعرض له تاريخياً من تحريف وانحراف عمل على تشويه صورته النقية، التي كان عليها إبان عصر الصحابة والسلف الصالح. والنهضة لا يمكن أن تتحقق الا بالعودة إلى الكتاب والسنة، وفهمهما على منهج السلف الصالح.

ذلك الفهم السليم يتمثله «أهل الحديث» تاريخياً، فهم الفرقة الناجية

---

(٧) انظر: الألباني [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨) انظر الغلاف الآخير لأعداد مجلة الأصالة التي يصدرها مركز الألباني للدراسات في عمان، وتمثل الخط السلفي التقليدي، إذ تضع المجلة تصورها للعمل الإسلامي وفي مقدمة ذلك بناء جيل يحاكي السلف الصالح يمهد الطريق لاستئناف الحياة الإسلامية.

والطائفة المنصورة التي عملت على الحفاظ على نقاء الاسلام، أمّا سائر الفرق الاسلامية ـ كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والصوفية وغيرها ـ فهي من «الفرق الهالكة»، كما إن المذاهب الفقهية من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وغيرها، عملت على «ترسيخ الفرقة والتعصب»، وساهمت في حالة التخلف والابتداع[٩].

وعلى هذا؛ يؤكد الألباني استحالة قيام دولة الإسلام من دون المرور بسياسات «التصفية والتربية» (تصفية العقائد والعلوم الإسلامية من البدع والضلالات والأفهام الخاطئة وتربية المسلمين على هذا الفهم بوسائل متعددة) عن طريق أسلمة المجتمع، وذلك لا يمكن تحقيقه عن طريق الاشتغال المباشر بالسياسة، سواء كان عن طريق المشاركة السياسية (ديمقراطياً باعتبارها طريقة كُفرية)، أو عن طريق الانقلاب والثورة باعتبارها بدعة لم ترد عن النبي (ﷺ)[١٠].

بعبارة أخرى، يغيب الشق السياسي تماماً عن رؤية هذا الاتجاه للإصلاح، في حين تحتل مسألة «أسلمة المجتمع» (أو الحياة الإسلامية) زوايا الرؤية كاملة، من دون أن نعثر على خيط يصل بين هذا العمل الاجتماعي وبين الوصول إلى السلطة السياسية أو إصلاحها، وهي قضية تبقى في حيز «المسكوت عنه» في خطاب هذا الاتجاه.

ثالثاً: مقاربة (ثنائية) للسياسة: النقاء الإسلامي والكفر الغربي

ما سبق يدفع إلى مناقشة مفهوم السياسة والعمل السياسي نفسه لدى هذا الاتجاه، وليس فقط مسألة المشاركة البرلمانية والسياسية بعامة.

إذ يقوم التصور السلفي (التقليدي) للسياسة على «مقاربة ثنائية» تتجسد باعتبار ما ينشأ عن التصور الإسلامي المرجعي (الكتاب والسنة وسيرة السلف

(٩) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٢)، ص ٤٣ ـ ٤٥، والحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، **مختصر العلو للعلي الغفار**، اختصره وحققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٥٨.

(١٠) انظر محاضرة للألباني بعنوان: «التصفية والتربية قبل الخوض في السياسة،» موقع الشبكة الإسلامية، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109239>.

الصالح) هو خير مطلق، وما يأتي من الغرب (ديمقراطية، تعددية، انتخابات..) هي شرّ مطلق.

فعلى الرغم من أنّ الألباني يتفق مع التيارات الإسلامية بأن السياسة من الدين، ويؤكد على أنّها مأمور بها شرعاً، إلا أنه يشدد في فتاواه على القول: «من السياسة ترك السياسة»، نظراً لاختلاف مضمون الحياة السياسية الحالية بالكلية عن التصور الإسلامي للسياسة[11].

فالسياسة إذا كانت مطلوبة شرعاً، فإنّها، بالمعنى المعاصر، كفر ونفاق وغشّ وخداع. لهذا يشدد أتباع «السلفية الألبانية» على نفي اعتبار السلفية «حركة سياسية»، بالمعنى المرذول. يقول محمد إبراهيم شقرة «السلفية كلمة تنفي بمعناها المتبادر منه، أي معنى يدل على حركة سياسية»[12]..

من هنا فإن «مخالطة السلوك السياسي على ما هو عليه الآن لا ينبغي، ولا وجه من الإباحة لزحزحته عن دائرة المحظورات الشرعية، ومن خالطه يؤزر ومن تاب تاب الله عليه»[13].

يؤكد الرؤية السابقة محمد موسى نصر «إن السياسة من الدين عند السلفيين، لكن أي سياسة؟ أهي سياسة الجرائد والمجلات ووكالات الانباء اليهودية والصليبية؟ أم سياسة الرسول (ﷺ) وسياسة أصحابه؟ أهي سياسة الديمقراطيين الذين يقولون بمقولة الكفار: حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب؟ أم سياسة أهل الإسلام الذين يقولون: حكم الله تعالى بكتاب الله وسنة رسوله انطلاقاً من مبدأ الشورى الذي قرره الإسلام؟ أهي سياسة معرفة الحق بكثرة الأصابع المرفوعة في المجالس النيابية؟ ولو كانت تأييداً لفاحشة أو منكر أو شرك أو نادٍ ليلي أو مصنع للخمور، أم سياسة: إن الحكمُ إلا لله أمر ألّا تعبدو إلّا إيّاه»[14].

---

(١١) انظر: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، **السياسة التي يريدها السلفيون** (عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤)، ص ٢٣.

(١٢) محمد إبراهيم شقرة، **لا دفاعاً عن السلفية، بل دفاعاً عنها**، ص ٣٢.

(١٣) محمد إبراهيم شقرة، **هي السلفية: نسبة وعقيدة ومنهجاً**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٠)، ص ١٧٩.

(١٤) محمد موسى نصر، **ماذا ينقمون من السلفية: شبهات مزعومة حول الدعوة السلفية والرد عليها** (القاهرة: دار الإمام أحمد، ٢٠٠٤)، ص ٥٤.

رابعاً: سؤال العلاقة بين الخطاب والممارسة

تتمثل «الإشكالية»، إن جاز التعبير، في خطاب السلفية التقليدية السياسي برأي خصومها في جملة من الرؤى المتضاربة، جوهراً ومضموناً، حتى إن بدا الخطاب متماسكاً من حيث الشكل، ولعلّ أبرز هذه الرؤى:

الأولى، أنّ هذه الجماعات تؤمن أن الحكومات الحالية هي إسلامية يجب طاعتها والالتزام بسياساتها ويحرم مخالفتها أو الخروج عليها أو تشكيل أحزاب سياسية، لأنّ ذلك لم يكن معهوداً في زمن السلف الصالح.

الثانية، أنّ الواقع السياسي اليوم هو واقع مليء بالمحرمات والبدع والضلالات، فيما سيؤدي الاشتباك به إلى الإضرار بمشروع الدعوة الإصلاحي. وهو ما يفسر عبارة الشيخ الألباني الشهيرة: «من السياسة ألّا نتحدث في السياسة».

الثالثة، على الرغم من كل ذلك فإنّ هذه الجماعات ليست «محايدة» سياسياً بصورة واضحة، وإنّما تصطف دوماً مع الحكومات، وتوظف فتاواها لصالح السياسات الرسمية العربية، ضد الجماعات الإسلامية الأخرى بخاصة، وحركات المعارضة السياسية بعامة.

فالسياسة الحالية، لدى هذه الجماعات، مضيعة للوقت والجهد وإهدار لمسار الإصلاح الصحيح، الذي يجب أن يركز على تصحيح المفاهيم الدينية والفكرية لدى الناس وتربيتهم على الفهم الصحيح للإسلام.

في المقابل، إذا كان هذا التيار يحرّم المعارضة والتعددية السياسية فإنه لا يبين لنا كيف يقوم «الإصلاحيون» بمواجهة الحكام «الفاسقين» أو «الفاسدين»، الذين يعيقون تحقيق أهداف الدعوة في التربية وتصحيح مفاهيم الناس، ويسنّون تشريعات تخالف الشريعة الإسلامية، بخاصة إذا كانت وسائل الإعلام تؤدي دوراً مناقضاً لجهود الدعوة الإصلاحية.

في هذه الحالة، فإنّ رؤية التيار تقتصر على ضرورة «النصيحة السرية» للحاكم غير المعلنة، والتي لا تتخذ صورة المعارضة (حتى لو كانت سلمية)، مع التزام التأكيد على طاعة الحاكم ما دام يعلن أنه مسلم.

بالعودة إلى أدبيات ومفاهيم هذا التيار، فإنّ الملاحظة الأبرز أنه يتأثر

بتراث واسع في الفقه الإسلامي، تحديداً السني، الذي يؤكد ضرورة الطاعة وخطورة المعصية والخروج على الحاكم، وعلى أنّ الحاكم له حق الطاعة، مهما تعدّى على الحريات العامة والحقوق الشخصية.

هي، إذاً، أقرب إلى رؤية تقارب بين شرعية الحاكم وطاعة الله وتقرن معارضة الحاكم بمعصية الله، في تصوّر ديني - فكري يقترب في وظيفته السياسية من نموذج العصور الوسطى المسيحية في «تبرير» شرعية السلطة وسياساتها.

الإصلاح السياسي، في هذه الحالة، رهن بالحاكم ونياته ومواقفه، بعيداً عن أي دور ممكن تقوم به المجتمعات في مواجهة انحرافه أو في الدفع باتجاه الإصلاح السياسي، حتى إن كان تدريجياً على المدى البعيد(١٥).

بالمقارنة، فإنّ الإمام محمد عبده وغيره من أقطاب وروّاد المقاربة الثقافية في الفكر الإسلامي المعاصر استبعدوا العمل السياسي ابتداءً، لكن مقاربتهم لم تقم على «شرعية الحكومات» أو تضليل انتقادها، بل قامت على الدعوى إلى مدنية السلطة وديمقراطيتها، وتقييدها بقيود عديدة، مع وضع العمل السياسي درجة ثانوية، مقابل أولية الإصلاح الديني أو المداخل الأخرى في المسألة الثقافية.

---

(١٥) قارن ذلك بـ: Amel Boubekeur, «Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria,» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 11 (September 2008), pp. 4-11, <http://www.carnegieendowment.org/files/salafism_radical_politics_algeria.pdf>.

الفصل السابع عشر

السلفية الجهادية: الحاكمية والسيف!

يشكّل اتجاه «السلفية الجهادية» الوجه المقابل للسلفية التقليدية، إذ يختلف معها جذرياً في الموقف من النظم العربية الحاكمة ومن مبدأ طاعتها وموالاتها للحكام، ويتبنى بدلاً من مبدأ «عدم التدخل في السياسة»، الذي رفعه الشيخ الألباني، مبدأ «التغيير الجذري»، واعتماد العمل السري والعسكري، في كثير من الأحيان، لتحقيق أهدافه السياسية.

وتمثّل «شبكة القاعدة»[1] اليوم والجماعات التي تتبنى أفكارها، في

---

(١) يعود تأسيس تنظيم القاعدة إلى العام ١٩٨٨، على يد أسامة بن لادن، وهو نتاج تطور عن «مكتب الخدمات»، الذي أنشئ بالتعاون مع الشيخ عبد الله عزام بهدف مقاومة الغزو السوفياتي لأفغانستان، وكان أبو عبيدة البنشيري (علي أحمد الرشيدي)، أول قائد عسكري له، وبعد وفاته غرقاً في بحيرة فكتوريا، تولى أبو حفص المصري (محمد عاطف) قيادته، وقد جاءت تسمية القاعدة، باعتبار المكان المخصص للتدريب والقتال، وفي عام ١٩٩٨، تم الإعلان عن «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين والأمريكان»، أثناء تجمع عدد من قيادات جماعات السلفية الجهادية، كجماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية، المصريتان، وبوجود عدد من الوفود من الجماعات الجهادية في باكستان، وكشمير، وفي هذا الاجتماع أعلن أسامة بن لادن بدء الاستراتيجية الجهادية الجديدة، وتوسيع دائرة الحرب، لتشمل الولايات المتحدة وحلفاءها، والصهيونية وعملاءها، وقد حدث لغط كبير داخل الجماعات الجهادية السلفية، التي رفضت هذه الاستراتيجية، وانسحب عدد من الموقّعين، وبقي الدكتور أيمن الظواهري متردداً حتى أواسط عام ٢٠٠١، الذي أعلن فيه بيعته لابن لادن، ودمج جماعة الجهاد المصرية بالقاعدة. ولمزيد من التفصيل، انظر: عبد الباري عطوان، **القاعدة: التنظيم السري** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)؛ جيل كيبل، **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**، ترجمة نزار أورفلي (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤)، وكميل الطويل، **القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧).

أرجاء العالم (أفغانستان، باكستان، العراق، القاعدة في بلاد المغرب العربي)، العمود الفقري والتجلي الحركي الأبرز للتيار «السلفي الجهادي»، وإن كان ظهور التيار سابقاً على القاعدة، من خلال الجماعات المسلّحة في مصر (الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد).

ينشط هذا التيار في كثير من مناطق العالم، ويعتمد مبدأ «المجموعات السرية» ومشروعية ـ بل وجوب ـ العمل العسكري، ويربط في مواقفه السياسية بصورة مباشرة بين النظم العربية والغرب (العدو القريب والعدو البعيد)، وقد أدت شبكة الإنترنت في الآونة الأخيرة دوراً فاعلاً في تجنيد الشباب واستقطابهم، وتوفير فضاء حيوي للتأثير الإعلامي والنفسي، والحوار من خلال «عالم افتراضي» يتجاوز في آثاره ودوره مؤسسات إعلامية عالمية ضخمة.

أولاً: السلفية الجهادية من المحلية إلى العولمة

ثمة مراحل تطور عديدة مرّ بها التيار السلفي الجهادي، وتنقل في تأثره بمصادر معرفية وفكرية ومنظّرين.

فعلى صعيد مصادر التراث الإسلامي تشكل مدرسة «أهل الحديث» وعقائدها وأدبياتها الفقهية منهلاً رئيساً لهذا التيار، الذي يستند على «القراءة الانتقائية» لفتاوى ابن تيمية ثم محمد بن عبد الوهاب.

أمّا في المرحلة المعاصرة فقد كان الأب الروحي لهذا التيار، فكرياً وليس تنظيمياً، سيد قطب بخاصة في كتابيه **معالم في الطريق** و**في ظلال القرآن**، إذ رسّخت هذه الكتابات، بالتوازي مع كتاب الإسلامي أبي الأعلى المودودي **المصطلحات الأربعة في القرآن**، مفهوم الحاكمية، الذي يشكل حجر الرحى في فكر هذا التيار وتصوراته السياسية. ثم ظهر كتاب **الفريضة الغائبة** لعبد السلام فرج، في مصر، ليحدّد طريق العمل المسلّح منهجاً وحيداً للوصول إلى فريضة «الحاكمية» (الخلافة الراشدة = الدولة الإسلامية).

في عقد الثمانينيات من القرن الماضي ساهم الجهاد الأفغاني ببث روح جديدة في العمل الإسلامي تُعزز من المقاربة الجهادية، والثقة بالعمل المسلّح على صعيد التغيير. وتجلّى ذلك بوضوح في عقد التسعينيات، بعد حرب الخليج ١٩٩١، وذلك بظهور أدبيات جديدة أكثر تحديداً للمنهج «السلفي الجهادي» وتمايزه عن المدارس الإسلامية الأخرى في التغيير، وفي مقدمة ذلك كتابات

عصام البرقاوي (الملقب بأبي محمد المقدسي)[٢]، وكتابات عمر محمود (الملقب أبو قتادة الفلسطيني)[٣]. وازدهر سوق هذه الأدبيات والأفكار في

(٢) أبو محمد المقدسي هو عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي، المقدسي شهرة، من قرية برقا أعمال نابلس، انتقل مع عائلته صغيراً إلى الكويت حيث أكمل دراسته الثانوية، ثم درس العلوم في جامعة الموصل، بشمال العراق، وهناك اطّلع على العديد من الجماعات الإسلامية، وتنقل بعد ذلك بين الكويت والسعودية ليطلب العلوم الشرعية، وقد اطلع في تلك الفترة على كتب محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية وتراث علماء نجد وأدبيات الدعوة السلفية، ثم سافر إلى باكستان وأفغانستان والتقى بالعديد من الجماعات الإسلامية، وبدأ هناك التدريس والتأليف حيث ألّف كتابه المشهور **ملة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها**، ثم عاد إلى الأردن عام ١٩٩٢ لينشر أفكاره ودعوته إلى أن اعتقل عام ١٩٩٣ ومكث في سجون المخابرات العامة شهوراً، وتمت محاكمته بعد ذلك على خلفية قضية «بيعة الإمام» وحُكم عليه بالسجن المؤبد، ولكن خرج بعفو ملكي عام ١٩٩٩، ثم ما لبث ان اعتقل عدة مرات وبقي تحت القبضة الأمنية المشددة، وانتهى به المطاف في سجن «قفقفا» (شمال عمّان) على خلفية ما يعرف بقضية «المفرق»، ثم برأته محكمة أمن الدولة، لكنه بقي رهن الاعتقال من دون محاكمة في السجون الأمنية، ثم أفرج عنه قبل شهور، على أن يتجنّب الحركة والنشاط الإعلامي.

كما إن المقدسي متهم بالعلاقة مع العديد من الجماعات الجهادية في الخليج العربي، في كل من السعودية والكويت، وذلك بدعوى أنه بمثابة «المرشد الروحي» لمن قاموا بعدة تفجيرات. ويعتبر من أبرز منظّري التيار السلفي الجهادي في العالم، وله عشرات الكتب والعديد من الرسائل والفتاوى، وأعداد كبيرة من المناصرين والأتباع، وقد أصبحت كتبه بمثابة الأدبيات الرئيسة للعديد من الخلايا التابعة للتيار السلفي الجهادي في العالم، وساعدت ثورة الإنترنت على اتساع نطاق تأثيره ونشر أفكاره، وله موقع خاص على شبكة الانترنت اسمه «التوحيد والجهاد»، وما زال الموقع فاعلاً وينشر آراء المقدسي ومواقفه اتجاه الأحداث المختلفة، ويتجدد الموقع بشكل دوري وسريع.

ويتخذ المقدسي مواقف أقل تصلباً من «أبو مصعب الزرقاوي» (الزعيم السابق لتنظيم القاعدة في العراق) على الرغم أن الأخير بمثابة التلميذ سابقاً للمقدسي. ويؤكد في حواراته ومقالاته، أنه على الرغم من إيمانه بطريق الجهاد إلا أنه يرى أنّ الأردن ليس مكاناً مناسباً لذلك، فهو يرفض العمليات المسلحة في الأردن، ويسعى إلى نقل أفكاره ودعوته إلى فلسطين من خلال تشكيل تنظيمات هناك، وقد وجه انتقادات كبيرة لأبي مصعب الزرقاوي في الأونة الأخيرة، مما أثار الخلاف الحاد بينهما، الأمر الذي ألقى بظلاله على أفراد التيار في الأردن.

لمزيد من التفاصيل حول المقدسي وتاريخه وعلاقته مع أبي مصعب، انظر: أبو محمد المقدسي، «الزرقاوي؛ مناصرة ومناصحة،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=dtwiam56>، وحوار خاص أجراه معه محمد أبو رمان على الموقع نفسه أيضاً: <http://www.tawhed.ws/r?i=83>.

(٣) عمر محمود عثمان أبو عمر، مواليد عام ١٩٦١، حدث لديه انقلاب نفسي كبير في المرحلة الثانوية، فأقبل على جماعة الدعوة والتبليغ المسالمة والتزم معها، ثمّ دخل الجامعة الأردنية وأنهى دراسة البكالوريوس في الشريعة عام ١٩٨٤، حاول إكمال الدراسات العليا إلّا أنه لم يستمر فيها، ثمّ دخل الجيش الأردني وعمل بالإفتاء برتبة «وكيل»، مدة أربع سنوات، وتزوج خلال هذه الفترة، وقد أفاده عمله مفتياً في السجن العسكري في التعرف على أفكار التيارات الإسلامية المختلفة.

نشط في الاتجاه السلفي في نهاية الثمانينيات، وبدأ ينوع في قراءته ومصادره الفكرية، وعمل - بعد حرب الخليج الثانية - على تأسيس حركة سلفية تشكل ناظماً للتيار السلفي الأردني بمختلف فئاته، إلّا أنه فشل بسبب رفض الشيخ ناصر الألباني وتلاميذه هذه الفكرة، ثم أسس حركة أهل =

سياق المواجهات التي حدثت بين إسلاميين في دول عربية والحكومات، بعد اجهاض التجربة الديمقراطية الجزائرية.

أخذت أفكار «السلفية الجهادية» صورة عالمية منظمة أكثر عام ١٩٩٨ مع الإعلان عن تأسيس «الجبهة العالمية للجهاد ضد الصليبيين واليهود». وقد تمخّضت هذه الخطوة لتعكس إرهاصات المرحلة الجديدة من التحالف بين القاعدة وحركة طالبان في أفغانستان، وتبنّي القاعدة بصورة رسمية ومباشرة استراتيجية المواجهة الرأسية مع الولايات المتحدة الأمريكية، بدلاً من التركيز سابقاً على مواجهة النظم المحلية، وهي الاستراتيجية التي برزت بوضوح في كتاب الظواهري **فرسان تحت راية النبي**[(٤)].

كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ بمثابة مرحلة جديدة في تاريخ القاعدة والسلفية الجهادية عموماً. فعلى الرغم من إعلان «الحرب على الإرهاب»[(٥)] وتمكّن الولايات المتحدة من تدمير مركز القاعدة في أفغانستان، وتحقيق انتصارات عسكرية وأمنية لها، إلّا أنّ القاعدة كانت تكسب المعركة الإعلامية والسياسية وتعيد إنتاج نفسها بصورة «لا مركزية» وتتحوّل من تنظيم محدود إلى «رسالة عالمية» تتلقّاها مجموعات من مختلف الدول والمجتمعات في العالم، وبدت تظهر «قواعد متعددة» ذات نشاط إقليمي

= السنة والجماعة مع مجموعة من أصدقائه، لكنه لم ينجح في ذلك، فغادر محبطاً عام ١٩٩١ إلى ماليزيا، ولم ترق له الحياة هناك فانتقل إلى باكستان، وهناك خاض صراعات فكرية مع عدة تيارات داخل الحركات الإسلامية، وبدأ يبلور الكثير من أفكاره.

في العام ١٩٩٤ غادر إلى بريطانيا طالباً اللجوء السياسي، ولم تكن قد صدرت ضده تهم في الأردن، ولكن كان ذلك لغاية الحصول على الإقامة، وهناك لمع نجمه منظّراً سياسياً كبيراً، وتحول إلى مفتٍ ومفكر للتيارات الإسلامية المسلحة في شمال إفريقيا، كالجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا، وأشرف على عدة مجلات، منها مجلة **الفجر** ومجلة **المنهاج**، وأصدر كتاباً ينظر فيه ويؤسس للحركة السلفية الجهادية.

وضع لاحقاً تحت الإقامة الجبرية، بتهمة علاقته الوثيقة بشبكة القاعدة، قبل أن تقرر الحكومة البريطانية تسليمه إلى الأردن، وهي الخطوة التي أوقفتها المحكمة الأوروبية، بعد تظلم محامي أبو قتادة لديها، ولا يزال إلى حين إعداد هذه الدراسة ينتظر صدور الحكم النهائي، من المحكمة الأوروبية، في قضية تسليمه إلى الأردن.

(٤) قارن ذلك بدراسة صادرة عن مؤسسة راند البحثية الأمريكية: Brian Michael Jenkins, *Countering al Qaeda: An Appreciation of the Situation and Suggestions for Strategy* (Santa Monica, CA: RAND, 2002), pp. 3-17, <http://www.rand.org/pubs/monograph_reports/2005/MR1620.pdf>.

(٥) انظر التمهيد، في: Daniel Benjamin, ed., *America and the World in the Age of Terror: A New Landscape in International Relations*, Significant Issues Series; v. 27, no. 1 (Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, CSIS Press, 2005).

ومحلي، ومجموعات موالية للقاعدة في مناطق أخرى في العالم العربي[(٦)].

ثم جاء احتلال العراق محفزاً آخر لنشاط القاعدة وتطورها، وتحول العراق إلى «مركز إقليمي» يستقطب «المجنّدين» ويرسل المتطوعين، وظهرت بؤر تتبنى القاعدة في المنطقة العربية، سواء في الخليج (بصورة خاصة السعودية والكويت) أو في الأردن (أحداث عمان تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥) أو المخيمات الفلسطينية (فتح الإسلام في مخيم نهر البارد في لبنان، عصبة الأنصار في مخيم عين الحلوة، جيش الإسلام في غزة..).

وقد ظهرت القاعدة في مصر» (إعلان الظواهري انضمام محمد الحكايمة المنشقّ عن الجماعة الإسلامية ومجموعته إلى القاعدة، وقد قام الأخير بتأسيس موقع «القاعدة في أرض الكنانة»، وهنالك موقع «الثابتون على العهد»)، وكذلك القاعدة في بلاد المغرب العربي (ونشطت في الجزائر والمغرب..)[(٧)].

هذه التطورات الميدانية انعكست على الإنتاج الفكري فبرزت مجموعة جديدة من المنظّرين والأدبيات التي يتبناها التيار السلفي الجهادي.

ويلاحظ أنّ الفكر السياسي للتيار يسير مع مرور الوقت نحو التشدد والحدّية أكثر، ويمكن رصد ذلك من خلال تتبع المسار من سيد قطب إلى عبد السلام فرج إلى أبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني ثم يوسف العييري وصالح العوفي (من قادة قاعدة السعودية سابقاً) وأبي مصعب الزرقاوي (الأردني قائد قاعدة العراق سابقاً) وأبي مصعب عبد الودود (قائد قاعدة المغرب العربي)، وهم «الجيل القيادي الجديد» للقاعدة بعد حرب العراق في عدة دول[(٨)].

ثمة قراءات متعددة لأسباب صعود السلفية الجهادية وانتشارها في السنوات الأخيرة بصورة ملحوظة في العديد من المجتمعات العربية. ونرى في هذا السياق أنّ التفسير ليس أحادياً بل مركّب، يجمع بين الأبعاد السياسية الداخلية والخارجية والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

---

(٦) انظر: محمد أبو رمان، «نموذج «قاعدي جديد»،» الغد، ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.jo/index.php?article=7721>.

(٧) قارن ذلك بـ: «Al Qaeda Organization in the Arabian Peninsula,» <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/al-qaida-arabia.htm>.

(٨) قارن ذلك بـ Amel Boubekeur, «Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria,» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 11 (September 2008), pp. 4-11, <http://www.carnegieendowment.org/files/salafism_radical_politics_algeria.pdf>.

وفي كل الأحوال؛ فإنّ صعود هذه الجماعات، كما يرى منير شفيق، هو تعبير عن أزمة عامة تمر بها الدول العربية والإسلامية في مقابل عجز واضح من النظم السائدة على المستويات كافة عن مواجهة هذه الأزمة، ما يدفع إلى خلق صيغ وأنواع أخرى من الاستجابات الجانبية، كما هي حال هذه الجماعات[٩].

الفقرات التالية ستحاول الاقتراب من تصور عدد من قيادات ورموز السلفية الجهادية، بخاصة في السنوات الأخيرة، لأوليات التغيير السياسي واستراتيجياته، من دون الالتزام بأفكار شخصية معينة، داخل هذا الاتجاه، بقدر ما سيكون التركيز على الأفكار والمضامين، وعلى الجدليات المرتبطة بقضايا التغيير.

ثانياً: المفاهيم الحاكمة: لماذا السلفية الجهادية؟

يقوم تصور هذا التيار في التغيير السياسي على تضافر منظومة من «المفاهيم المفتاحية» لتشكل مجتمعة نسقاً فكرياً متكاملاً، يصوغ التصورات الكونية والاجتماعية والسياسية لأفراد التيار السلفي الجهادي، والملامح العامة لخطابه السياسي.

فالتيار يؤسس ابتداءً لنفسه مرجعية تاريخية باعتباره ممثلاً لأهل السنة والجماعة، وامتداداً لأهل الحديث، ويضع مسألة تحكيم الشريعة الإسلامية في صلب عقيدته الدينية والسياسية (الحاكمية الإلهية)، معتبراً أنّ من لا يلتزم بها، كما هي حال النظم العربية والإسلامية اليوم، كافر (الطاغوت)، ينبغي الخروج عليه، من خلال تشكيل حركة جهادية تُعبّأ للسير في هذا الطريق، تتآلف وتتمايز في هويتها الفكرية والحركية في الساحة (عقيدة الولاء والبراء)، وتتخذ من القتال المسلح استراتيجية وحيدة لمواجهة هذه الحكومات (فريضة الجهاد).

يعرّف المقدسي السلفية الجهادية بأنها «تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت»[١٠].

يتميز تصوّر هذا التيار بالاستناد إلى ركنين اثنين، الحاكمية الإلهية والجهاد. ويتمثل المضمون السياسي لـ «الحاكمية الإلهية»، بالكفر بالدساتير

---

(٩) مقابلة خاصة مع منير شفيق.

(١٠) انظر حواراً خاصاً مع المقدسي أجراه محمد أبو رمان: <http://www.tawhed.ws/r?i=83>.

والنظم والحكومات والمؤسسات السياسية (البرلمان، والأحزاب، والحكومات والقضاء) والعسكرية الحالية (الجيش والأمن) في العالم العربي والإسلامي؛ لأنّها لا تلتزم بالتوحيد؛ الذي يعني بدوره إفراد الله بحق التشريع والحكم.

وبناءً على توصيف النظم بالكفر والجاهلية وحكم الطاغوت، فإنّ أي مشاركة داخل المؤسسات السياسية، سواء انتخابات تشريعية أو بلدية أو حتى تولّي مناصب حكومية وأمنية وعسكرية، هي بمثابة منح المشروعية للواقع السياسي الفاسد وإعانة للظالمين على المسلمين وترقيع هذه الأنظمة والمساهمة في استمرارها. فلا تجوز المشاركة بالترشيح ولا الانتخاب، ولا حتى في الوظيفة في المناصب الحكومية.

ولا يرى تيار السلفية الجهادية استراتيجيةً غير القتال والجهاد، مع تقدير توافر الشروط، لتغيير الأوضاع السياسية وتحقيق هدف إقامة الدولة الإسلامية. يؤكد عبد السلام فرج على فرضية الجهاد العيني على كل مسلم ضد الحكام «بالنسبة للأقطار الإسلامية فإنّ العدو يقيم في ديارهم، بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين»[(١١)].

في السياق ذاته يقدّم أبو قتادة الفلسطيني تنظيراً شرعياً وفقهياً لوجوب الجهاد في مقالته «لماذا الجهاد؟»، فبعد أن يبين أدلته في تكفير الحكام ويحدد تبعات ذلك يصل إلى القول: «هؤلاء الحكّام مفسدون في الأرض، بسبب ما هم عليه من البغض لهذه الأمّة، وبسبب حكمهم بشريعة الشيطان، والله قد أمر المؤمنين بجهاد المفسدين في الأرض. . . وهؤلاء الحكّام اجتمع فيهم ما تقدّم من محاربة لله ولرسوله وذلك بالإعراض عن شريعة الإسلام وترك الخضوع لأحكام الكتاب والسنّة والإفساد في الأرض، فالواجب أن يقوم أهل الإسلام عليهم كلّ قيام حتّى تطهّرَ الأرض منهم»[(١٢)].

وعلى الرغم من التوافق العام في فكر السلفية الجهادية على «فريضة الجهاد» إلّا أنّ هنالك تفاوتاً في تقدير الشروط المناسبة له، إذ تترواح طرق

(١١) محمد عبد السلام فرج، «الجهاد: الفريضة الغائبة،» منبر التوحيد والجهاد، <http://tawhed.ws/c?i=39>.

(١٢) انظر: عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة الفلسطيني)، «لماذا الجهاد؟،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=yrvjtyr8>.

التغيير لدى التيار من دولة إلى أخرى. ففي حين يكتفي أبناء التيار بالدعوة السلمية في بلاد معينة، لعدم توافر شروط العمل المسلّح، فيركزون على نشر أفكارهم وتصوراتهم الدينية والسياسية وجذب الأنصار والأتباع، بوسائل الدعوة الفردية والجماعية، فإنّهم في بلاد أخرى يتخذون طريق العمل المسلّح.

ويشرح المقدسي تصوره لعملية التغيير واختلافها من بيئة لأخرى بالقول: «فمسألة تغيير واقع اليوم وإن كانت من همومنا وآمالنا لكننا لا نتعجلها قبل أوانها؛ وذلك لأن التغيير الشامل يحتاج إلى إعداد وإمكانيات وإلى تضافر جهود أهل هذا التيار في كل مكان وتركيزها في مكان مناسب وتوقيت مناسب. . وما تقوم به كثير من التجمعات والجماعات التابعة للتيار السلفي الجهادي من أعمال جهادية هنا وهناك وإن كان ظاهرها أنها فقط من إعمال النكاية في أعداء الله ولا تترجم إلى تغيير عاجل للواقع؛ إلا أنها على المدى البعيد ستهيّئ الرجال الذين سيقومون بعملية التغيير وتمهد للتغيير الحقيقي والشامل لأننا نعتقد ان الرجال الأكفاء الذين سيقودون الأمة إلى ذلك لن يخرجوا لنا من وراء المكاتب أو من خلال الانتخابات وصناديق الاقتراع، كلا بل ستخرجهم لنا خنادق القتال وسيفرزهم لنا الجهاد. .» وحتى نملك إمكانات التغيير الشامل، فإننا نعمل في نشر التوحيد بشموليته ومحاربة الشرك بكافة ألوانه ونسعى في تغيير العقائد الباطلة والأفكار المنحرفة والولاءات المتخبطة لآحاد وجماعات المسلمين في بلادنا وندعوهم إلى تحقيق التوحيد والبراءة من الشرك والتنديد، فهذا النوع من التغيير هو أهم أنواع التغيير وبدونه لن يكون هناك تغيير حقيقيّ. . ومع هذا فنحن لا نتعنّت في أن نكون نحن من يمسك بزمام التغيير، ولا يلزم من ذلك أو نشترط أن تكون البداءة من بلادنا، بل نحن جند من جند هذا التيار وحيث رأينا أن إخوة لنا في أي بقعة من بقاع الأرض على أبواب التغيير وقفنا معهم وانحزنا إلى صفهم، فلا بد أولا من إيجاد دار للمسلمين ومن ثم الهجرة إليها وتقويتها ويمكن بعد ذلك أن يفتح الله على المسلمين ما استعصى عليهم تغييره. . والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[١٣]

ثالثاً: رفض المقاربة الديمقراطية في التغيير

تنظر السلفية الجهادية إلى الديمقراطية باعتبارها «نظاماً كفرياً» يناقض الإسلام، وذلك أنّه يسند «حقّ التّشريع إلى البشر»، وليس لله، فبحسب هذه

---

(١٣) المصدر نفسه.

الرُّؤية لا يجوز لمسلم أن يحتكم لنظامٍ وشريعةٍ غير الإسلام، فقد جاء الإسلام بنظامٍ شموليٍّ كاملٍ، لا يحتاج إلى غيره في سائر المجالات.

والدّيمقراطية تناقض أساس التَّوحيد الذي قصر حقّ الحكم والتّشريع لله وحده؛ فالمقدسيّ يعتبر الدّيمقراطية ديناً، وفي نقدها ألّف كتاباً بعنوان: **الديمقراطية دين** يقول فيه: «اعلم أن أصل اللفظة الخبيثة (الديمقراطية) يونانيّ وليس بعربي، وهي دمج واختصار لكلمتين، (ديموس)، وتعني الشعب، و(كراتوس)، وتعني الحكم أو السلطة أو التشريع، ومعنى هذا أن ترجمة كلمة (الدّيمقراطية) الحرفية هي: (حكم الشَّعب)، أو (سلطة الشعب)، أو (تشريع الشعب)... وهذا أعظم خصائص الديقراطية عند أهلها... وهو يا أخا التوحيد في الوقت نفسه من أخصّ خصائص الكفر والشّرك والباطل الذي يناقض الإسلام وملَّة التّوحيد»[١٤].

ويؤكد المقدسي أن الديمقراطية وغيرها من النُّظم الوضعيّة خارجة عن دين الإسلام ومناقضة له: «فكل ملةٍ من ملل الكفر اجتمعت على نظام ومنهاجٍ يخالف ويضاد دين الإسلام فهو دينهم الذي ارتضوه... ومن ذلك (الديمقّراطية)، فإنها غير دين الله تعالى»[١٥].

ويعزو المقدسي كفر الديمقراطية ومناقضتها لعقيدة التّوحيد إلى عدَّة أسباب: «أولاً: لأنها تشريعُ الجماهير أو حكم الطاغوت، وليست حكم الله تعالى... ثانياً: لأنّها حكم الجماهير أو الطّاغوت، وفقاً للدستور، وليس وفقاً لشرع الله تعالى... ثالثاً: إن الدّيمقراطية ثمرة العلمانية الخبيثة وبنتها غير الشّرعية... لأن العلمانيّة: مذهبٌ كفريّ يرمي إلى عزل الدّين عن الحياة أو فصل الدّين عن الدولة والحكم»[١٦]. فالديمقراطية والمجالس التشريعية: هي «حكم الشعب أو حكم الطاغوت، لكنها على جميع الأحوال ليست حكم الله الكبير المتعال»[١٧].

ويدعو المقدسي إلى البراءة من الدِّيمقراطية ومعاداتها ويوجِّه رسالةً إلى المنتسب إليها بقوله: «يا عبيد القوانين الوضعيّة، والدساتير الأرضية ـ ويا أيها الأرباب المشرِّعون، إنا نبرأ إلى الله منكم ومن ملتكم، كفرنا بكم

---

(١٤) أبو محمد المقدسي، «الديمقراطية دين،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www. tawhed.ws/r?i=mo5o2fpb>.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

وبدساتيركم الشِّركية، وبمجالسكم الوثنيّة، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده»[١٨].

ويتفق أبو قتادة مع المقدسي على كفر الديمقراطية ومناقضتها للشّريعة، باعتبارها منظومة تستند إلى العلمانية، فهو يقول: «المنظومة الدّيمقراطية على اختلاف صُورها تقوم على إسناد حقّ السيادة لغير الله، وهذه المنظومة منبعثةٌ من العقيدة العلمانيّة التي ترى أن النّاس أحرار في إصدار التّشريعات التي يرونها تناسب عُقولهم ومُعطيات حياتهم، وقد أفرزت العلمانيّة في الدُّول المرتدة في بلادنا قانوناً أوجب سُلُوك هذا الطريق، فالشقُّ السياسي من العقيدة العلمانية يفرض اعتقاد: «سلوك المنهج الديمقراطي الذي يرى إسناد حقّ السيادة للشعب.. فأركان الحكم الديمقراطي هي نفس أركان الحكم الشرعي، أي الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه، ونفس الحكم، والحاكم هو السُّلطة التي فوّضها الشّعب إلى إصدار القوانين، فحين يصدر قانون عن البرلمان أو مجلس النُّواب أو مجلس الشَّعب، فإنه يكتسب قوته بكونه صادر من السّيد الحاكم، فهو حكم شعبيّ برلماني ديمقراطيّ علماني، أي هو في دين الله تعالى حكم شركي طاغوتي»[١٩].

الديمقراطية، بحسب أبي قتادة، دينٌ كفريٌّ لا يجوز خلطه بالإسلام «اعلم أن راية الديمقراطيّة هي رايةٌ كفريةٌ شركيةٌ، وقد علم القاصي والدّاني أن الإسلام والديمقراطية دينان مختلفان، فأما الإسلام فهو حكم الله لعباده، والديمقراطية حكم البشر بعضهم لبعض، واعلم أن محاولة البعض مساواة الإسلام بالديمقراطيّة هي محاولة الزّنادقة الذين يريدون أن يبدلوا دين الله تعالى موافقة لأهواء البشر»[٢٠].

ويهاجم أبو قتادة الحركات الإسلاميّة التي تبنّت المنهج الديمقراطي كعقيدةٍ أو آلية من دُعاة الأسلمة، ويرى في هذه المناهج انحرافاً عن نهج الإسلام «فإنهم لأسلمة الديمقراطية أو لتحريف الإسلام في البداية فرّقوا بين العقيدة والديمقراطيّة، وبين أسلوبها، فهم يزعُمون أنهم أخذوا الديمقراطية

---

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة الفلسطيني)، الجهاد والاجتهاد (تأملات في المنهج) (عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢٠) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٧٩»، <http://www.tawhed.ws/r?i=usjyghh8>.

بآليتها وحركتها وتنظيمها وأسلوبها، ورفضوها عقيدةً وأيديولوجيةً، وهذا التَّفريق مرجعيّ عند البعض، وإلا فإن الكثير صار ديمقراطياً باعتقاده. . . فصار الإسلام إنسانيّاً بالوضع، دنيوي الأحكام، لا علاقة له بالآخرة، ولا قيمة لضرورة الدّين، والرّضا الإلهي»[٢١].

وينتقد أبو قتادة جميع الحركات الإسلامية التي دخلت في اللُّعبة الديمقراطية، ويعتبرها حركاتٍ ضالة مبتدعة، فالحكم الإسلاميّ لا يجوز أن يأتي عن طريق الديمقراطية «لو افترضنا جدلاً أن فرقةً من الفِرق وصلت إلى سُدّة الحكم عن طريق الدِّيمقراطية، وحكمت الشّريعة، فهل يكون الحكم إسلامياً بهذه الطريقة؟ الجواب بكلّ وضوحٍ، لا؛ فكل قانونٍ وإن كان يلتقي مع الشريعة الإسلامية في حدِّه ووضعه، وفُرض عن طريق البرلمان، وخيار الشّعب لن يكون إسلامياً، بل هو قانونٌ طاغوتي كفري»[٢٢].

ذلك أنّ الطريق الشرعية والعملية لتطبيق حكم الشّريعة لا يمكن أن تأتي عن طريق الدّيمقراطية بحسب أبي قتادة، وإنما عن طريق الجهاد والقتال « لا يمكن لدولةٍ من الدُّول أن ترسِّخ أركانها وتثبِّت وجودها إلا بعد دماءٍ وأشلاء، فلا يوجد دولةٌ على ظهر الأرض الآن وغداً وبالأمس، وكانت هذه الدّولة ذات استقلال ومنعة إلا بعد حروبٌ وحروبٌ، وقتال. . . وعلى النّاظر أن لا يغترّ بما يحس بالديمقراطية في العالم الغربي، إذ حين يرى بعضهم سهولة ويسر تناوب الأحزاب على السُّلطة أو تخلّي الحكام عن كراسيهم، يظنّ أن بإمكان المسلمين أن يصلوا إلى الحكم عن هذا الطّريق وهذا خطأٌ جسيم، إذ إن هذه الأنظمة لم تستقرّ على هذا الحال إلا بعد حروبٍ طاحنة»[٢٣].

رابعاً: جدلية أولوية «العدوّ القريب» أم «البعيد»؟

على الرغم من الاتفاق العام بين منظّري السلفية الجهادية في العالم على «فريضة الجهاد» وعلى اعتباره الاستراتيجية الوحيدة للتغيير، إلّا أنّهم اختلفوا حول جملة من القضايا الرئيسة؛ ومن أبرزها مسألة الأولية؛ هل هي لجهاد العدو القريب (الحكومات العربية والاسلامية) أم العدو البعيد

(٢١) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٧٥»، <http://www.tawhed.ws/r?i=y2pdxyvi>.

(٢٢) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٤٥»، <http://www.tawhed.ws/r?i=i8tmaobw>.

(٢٣) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٤١»، <http://www.tawhed.ws/r?i=qdcg2js8>.

(الولايات المتحدة والغرب)، وحول مستوى وماهية الشروط العملية المطلوبة للبدء بالأعمال الجهادية، وأخيراً حول الأساليب المعتمدة في آليات العمل، كالعمليات الانتحارية، ونظرية التترُّس، وغيرها من القضايا الإشكالية.

وفي السياق نفسه، فإنّ المقدسي وإن كان يؤكد ضرورة الجهاد ومشروعيته في التغيير، فإنّه يجعل الأولية لقتال الحكومات والنظم العربية[٢٤]، باعتبارها مرتدة كافرة؛ لكنه ـ وهنا بيت القصيد ـ يرى ضرورة توافر «القاعدة الجهادية» التي تحمل مشروع القتال وتتحمّل تبعاته، فالجهاد تسبقه الدعوة إلى هذه العقيدة وخلق الأسباب والشروط المناسبة[٢٥].

ومع أن المقدسي يولي العمل الجماعي والإعداد له أهميةً في استراتيجية التغير الشاملة؛ إلا أنه مع ذلك يؤيّد الأعمال الجهاديّة الفرديّة «يجب في هذا الباب العمل الجماعيّ الجاد والمتكامل الذي يجب له من الإعداد والإمداد ما لا يجب لغيره، ونقدّمه على الأعمال الفرديّة، وهذا لا يعنى عندنا بطلان الأعمال الفرديّة إذا كانت تقوم على نهجٍ سديدٍ، وفقهٍ صحيحٍ، وبصرٍ بالواقع، ومعرفة بميزان المصالح والمفاسد»[٢٦].

وقد سبقت الإشارة إلى أنّ المقدسي، ومع إجازته للعمليات الانتحارية، إلّا أنه يرفض التوسع فيها ووضعها ضمن شروط محددة، كما قام بتقنين فقهي لكثير من الأدوات والأساليب المستخدمة في نشاطات الجماعات الجهادية، وبخاصة في كتابه **وقفات مع ثمرات الجهاد**.

ومع أنّ أبا قتادة الفلسطيني يوافق المقدسي على أولية قتال الحكومات والنظم العربية، إلّا أنّه يحذّر من إهمال قتال العدو البعيد (الولايات المتحدة أو الدول المعادية للمسلمين)، فهو يعطي الأولوية لقتال العدو القريب المتمثل بالأنظمة العربية الإسلاميّة، لكنه يؤكد على الصلة بين الطرفين؛ إذ لا يمكن أن تقوم الأنظمة العربيّة والإسلاميّة إلا بدعم من الأنظمة الأجنبية[٢٧].

---

(٢٤) أبو محمد المقدسي، «هذه عقيدتنا،» ص ٣١، <http://www.tawhed.ws>.

(٢٥) انظر حوار خاص مع المقدسي أجراه محمد أبو رمان: <http://www.tawhed.ws/r?i=83>.

(٢٦) أبو محمد المقدسي، «القاه من خلف قضبان المرتدين سنة ١٤١٨،» حوار مع مجلة «نداء الإسلام،» (منبر التوحيد والجهاد، جمادى الآخرة ١٤١٨هـ/[تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧])، ص ١٦ ـ ١٧، <http://www.tawhed.ws/r?i=j44n2568>.

(٢٧) أبو قتادة الفلسطيني، «قتال المرتدين والكفار والتعاون بين الجماعات،» <http://www.tawhed.ws/r?i=ujnvgr4o>.

وفي رسمه الخطوط العامة بعيدة المدى لاستراتيجية الجماعات الجهادية في الانقلاب على الحكومات العربية وتغيير الأوضاع القائمة؛ يميّز أبو قتادة بين «شوكة النكاية» و«شوكة التمكين»؛ إذ لا بُدّ من الدخول، بدايةً، في صدامٍ مع الأنظمة، وذلك من خلال شوكة النّكاية، وهي مرحلةٌ تتسم بالعنف المتدرِّج الذي تستخدم فيه أساليب حرب العصابات.

ثم تأتي مرحلة التَّمكين التي لا بُد فيها أن يحكم النّاس بالإسلام بجميع الوسائل التي تستند إلى القُوّة «والوصول إلى التَّمكين من خلال شوكة النّكاية المتكرِّرة لن يجعل همنا إرضاء الناس بتأمين السَّكن والخبز والعمل لهم، ولسنا محتاجين إلى أخذِ رضاهم فيمن يحكم أو بما يحكم؟ سيحكمهم أميرنا شاؤوا أم أبَوا، وسنحكمهم بالإسلام، ومن رفع رأسه قطعناه، لأن التَّمكين وصل إلينا بفضل الله وحده. . . ولم نصل إلى التَّمكين بقرارٍ في بيتٍ أبيضَ أو أسودَ، بل بعبوديتنا لله وحده، وببراءتنا من كل طواغيت الأرض»[٢٨].

جدلية أولوية العدو القريب والبعيد احتلت مساحةً واسعة داخل السلفية الجهادية، وبخاصة في المرحلة الأخيرة بعد أن تبنّى المستوى الأعلى في التنظير السياسي لدى القاعدة، أيمن الظواهري في كتابه **فرسان تحت راية النبي** فكرة «الحركة الجهادية العالمية» والتركيز على ضرب العدو البعيد (الولايات المتحدة الأمريكية).

ففي ذلك الكتاب[٢٩] يهدف الظواهري، من خلال سرد تطور الجماعة الجهادية المصرية وأبرز عملياتها، ومذكراته الخاصة، إلى التأكيد على ثلاث قضايا رئيسة:

القضية الأولى؛ الجمع بين «العدو البعيد» والقريب، مع التركيز على الدور الأكبر للعدو البعيد في محاربة «الدعوة الإسلامية»، مشيراً إلى أنّ المواجهة بين الحركة الجهادية والولايات المتحدة والمشروع الصهيوني باتت واضحة مكشوفة ومباشرة منذ عقد التسعينيات في القرن العشرين.

= يذكر أنّ موقف أبي قتادة بلغ مدى كبيراً في تبرير قتل نساء وأطفال أفراد الجيش الجزائري، انظر: «فتوى هامة عظيمة الشأن،» نشرة **الأنصار** ٨٨ (١٦ آذار/ مارس ١٩٩٥).

(٢٨) أبو قتادة الفلسطيني، **الجهاد والاجتهاد (تأملات في المنهج)**، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢٩) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي (تأملات في الحركة الجهادية)،» **الشرق الأوسط**، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١. كتاب نشر على حلقات بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

القضية الثانية: الرد على مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، التي بدأت منذ النصف الثاني من التسعينيات، والدعوة إلى الثبات على مشروع «الجهاد المسلّح».

القضية الثالثة: أنّ الحركة الجهادية العالمية تتطلب وجود قاعدة أرضية (دولة، إمارة. .) تحمل هذا المشروع وتدافع عنه وتكون مركزاً للجماعات والمجموعات الجهادية الأخرى.

ثم قدّم الظواهري (عام ٢٠٠٨) كتاباً آخر يعزّز هذه الأفكار ويسوّغها بعنوان **التبرئة** الذي ردّ فيه على وثيقة ترشيد العمل الجهادي، التي أصدرها الدكتور فضل، السيد إمام شريف، زعيم جماعة الجهاد سابقاً، والآخر قام بدوره بتفنيد ردّ الظواهري، وذلك في كتاب **التعرية لكتاب التبرئة**.

خلاصة السجال بين الرجلين، وقد تحوّل إلى تراشق بالاتهامات الشخصية والعمالة للأجهزة الأمنية، تكمن في الاختلاف حول مسألة العدو البعيد والقريب، وحول الذرائع التي يسردها الظواهري، بخاصة في كتاب التبرئة، للقيام بعمليات وتفجيرات تجيز استهداف منشآت مدنية واقتصادية غربية ردّاً على ما تسميه القاعدة «حروباً صليبية ـ يهودية» ضد العالم الإسلامي[٣٠].

خامساً: «إدارة التوحش»: الجمع بين الاستراتيجية العالمية والمحلية

جدلية أخرى تدور، بصورة غير مباشرة، في بعض أوساط السلفية الجهادية، بين من يتبنى إدارة الصراع العالمي بصورة مركزية ومن يتبنى «اللامركزية» ومنطق المجموعات العنقودية المحلية[٣١].

يقدم أبو بكر ناجي إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة تصوراً أكثر تحديداً لإدارة معركة الجهاد على الصعيد العالمي والمحلي، مشيراً أنّه

---

(٣٠) انظر: أيمن الظواهري، «تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف،» وقارنه بالسيد إمام عبد العزيز الشريف، «مذكرة التعرية لكتاب التبرئة،» حول السجال، انظر: <http://www.aawsat.com/files.asp?fileid=56>.

(٣١) انظر: مراد بطل الشيشاني، «انقسامات «القاعدة» وضعفها تثير نقاشاً وانقساماً غريباً،» موقع إسلام أون لاين، ٢٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨، <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1213871403540&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout>.

يستخلص هذا «التصور» من ميراث العقود السابقة في العمل الجهادي والدروس المستفادة منه، مع إدراك حجم التطورات النوعية الكبيرة في السنوات الأخيرة، التي أفرزت صعوداً ملحوظاً للمجاميع الجهادية.

«إدارة التوحش»، إذاً، هو عنوان للمرحلة القادمة القريبة لدى الحركة الجهادية العالمية، وهي مرحلة تقع بين مرحلتين، الأولى ما يسميه «شوكة النكاية»، وتقوم خلالها المجاميع والمجموعات الجهادية المحلية، هنا وهناك، بتوجيه ضربات عسكرية نوعية (كما حدث في تفجيرات بالي وتركيا) للأنظمة «الموالية للغرب»، والمرحلة الثالثة هي «شوكة التمكين» التي يتم من خلالها إقامة الدولة الإسلامية الموعودة[٣٢].

بين شوكتي «النكاية» و«التمكين» هنالك مرحلة ضرورية وحاسمة، وهي مرحلة «التوحش» الحالية، حيث يمر المجتمع الدولي بحالة من الفوضى نتيجة انهيار الاتحاد السوفياتي، وبقاء الولايات المتحدة متفردة، مؤقتاً، بالقوة العالمية الكبرى، وهي لحظة دولية تتيح سقوط عدة دول في حالة من الفوضى أو ضعف السلطة المركزية، ما يمكّن مجموعات جهادية من إيجاد محاضن آمنة أو مناطق يحكمونها ويطبقون فيها الشريعة الإسلامية ويحمونها (قريب من نموذج الدولة الفاشلة في الأدبيات الغربية)، ويوجدون قضاءً إسلامياً[٣٣].

تلك المناطق التي تحكمها «مجموعات إسلامية» تتساعد مع مناطق أخرى، وتتبادل معها الخبرات، تقوم فيها المجموعات المحلية الصغيرة بدور «شوكة النكاية» لإرهاق «العدو» وتشتيت جهوده، وجهود الحكومات الموالية له في أكثر من مكان، ورفع الكلفة السياسية والأمنية، في القدرة على مواجهة «المشروع الجهادي»[٣٤].

النموذج المطروح، في هذا الكتاب، أقرب إلى «حرب استنزاف» عالمية، يتم التركيز فيها على الأهداف الاقتصادية، التي تشكل عصباً حساساً في المجتمعات الغربية.

يؤطر ناجي تصوره من خلال تفصيل دقيق مطوّل للقواعد المرتبطة بكل مرحلة

(٣٢) انظر: أبو بكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، ص ١١ ـ ١٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٢.

وشروطها وحيثياتها والدول المرشحة في العالم العربي والإسلامي لدور «إدارة التوحش»، مؤكداً على ضرورة الجمع بين الوعي السياسي بقواعد اللعبة السياسية في الدول المختلفة لمعرفة نقاط الضعف والقوة والعمل العسكري الواعي القادر على الوصول إلى أهداف سياسية، مع التأكيد ـ أيضاً ـ على دور حيوي ومفصلي للإعلام لدعم جهود الحركة الجهادية العالمية، ولتوفير مورد بشري (من المجندين في المعركة) لمواجهة التحالف المضاد للجهادية العالمية[٣٥].

في المحصلة، فإنّ الفكرة الرئيسة لـ «إدارة التوحش» تتمثّل ببناء «تصور استراتيجي» لمراحل التغيير الجهادي والجمع بين المناطق التي تسقط بيد المجموعات الجهادية والمناطق التي تصارع الدول والحكومات الأخرى، والأدوات والقواعد المطلوبة للتعامل مع كل مرحلة.

على الطرف المقابل، يقدم أبو مصعب السوري، أحد المنظّرين المعروفين للسلفية الجهادية العالمية، في مشروعه «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية» رؤية مغايرة، نوعاً ما، لتصوّر أبي بكر ناجي، تقوم على ضرورة التركيز على المجموعات المحلية العنقودية التي تتولى القيام بحرب عصابات واستنزاف مع الحكومات المحلية الموالية للغرب، وضد المصالح الغربية، وذلك لتشتيت جهد تلك الدول وإضعاف قدرتها على مواجهة حرب العصابات، في كثير من الدول والأماكن.

على العموم، وبرغم الخلاف البادي بين المقاربتين، إلّا أنّه ليس من الصعوبة الجمع بينهما، باعتبار أنّ تلك المجموعات الصغيرة تقوم بدور «شوكة النكاية» وأن «إدارة التوحش» خاصة بالدول الضعيفة الآيلة للسقوط، التي يمكن أن تشكّل حاضنة اجتماعية لحركات السلفية الجهادية.

سادساً: «الصراع» على السلفية الجهادية . . بروز حالة «المراجعات»

برزت شبكة القاعدة، أو السلفية الجهادية عموماً، باعتبارها ليست فقط فاعلاً أمنياً في الكثير من الدول والمجتمعات، بل فاعل عابر للدول والمجتمعات، وقد شكّلت خلال السنوات الأخيرة موضوعاً في حقل العلاقات الدولية، ومؤطّراً للصراع العالمي المعنون بـ «الحرب على الإرهاب».

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣ وما بعدها.

انتشرت المجموعات والجماعات المرتبطة بهذه الأفكار في الكثير من الدول، وتباينت من حيث القوة والضعف ودرجة التأثير الأمني والسياسي، وأصبحت للولايات المتحدة وللعديد من الحكومات مصدر تهديد رئيس وتحدياً حقيقياً لا يمكن تجاهله أو القفز عنه، وتلك قفزة واقعية ملموسة، إذا ما قورنت حال هذه الجماعات اليوم بعشرة أو عشرين عاماً سابقة، فهي تنجح في الانتشار العالمي، وتوسيع دائرة التجنيد والتعبئة واكتساب الأنصار داخل العديد من المجتمعات.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذه المقاربة الفكرية تواجه نقداً شديداً، ليس فقط من خارج رحم الفكر الإسلامي، بل ومن داخله أيضاً، كما إنّها توجّه نقداً قاسياً للكثير من الحركات والاتجاهات الإسلامية الأخرى.

ولعلّ هذه الملاحظة هي إحدى أبرز روافد النقد لأفكار السلفية الجهادية، التي تحسم بصورة قطعية ضلال وفساد عقائد ومواقف الفاعلين الإسلاميين الآخرين، وتدّعي احتكار الصواب في رؤية مشروع التغيير وتصوره، وتحفل أدبياته باتهام الجماعات الإسلامية الأخرى، ما يخلق «علاقة عدائية»، بصورة عامة، بين هذه الاتجاهات ويحول دون الوقوف في «المنطقة الوسطى» أو القواسم المشتركة الممكنة بينها.

وإذا كانت هذه حال الاتجاهات الأخرى في الفكر الإسلامي مع السلفية الجهادية، فهي من باب أولى حال الحركات السياسية غير الإسلامية، التي تتوجس من هذا الخطاب الإقصائي ومن رؤيته الألوان الفكرية والسياسية الأخرى، ومن نموذجه في الحكم الذي يسعى إلى تطبيق الشريعة، لكن بصورة قسرية وبإدراك فكري يقترب من «نموذج حركة طالبان الأفغانية».

الظاهرة الأخرى الملفتة على صعيد نمو الجماعات السلفية أنّها وبرغم ما حققته من انتشار، إلّا أنّ معضلتها الرئيسة اليوم تكمن بالتذبذب بين القوة والانكماش، فهي ما إن تقوى ويشتد عودها في دولة معينة حتى تعود إلى المرحلة الأولى، كما حصل في العراق والسعودية والصومال كذلك، فلم تتمكن إلى الآن من تثبيت قوتها وهيمنتها في مكان محدد لفترة زمنية طويلة.

وإذا كان هنالك عوامل ومتغيرات متعددة قد تفسر هذه الظاهرة، إلّا أنّ هنالك عاملاً تفسيرياً مهماً يتمثل في أنّ هذه المجموعات على الرغم من أنّها تملك مشروعاً عسكرياً، وقدرة على بسط نفوذها في ظروف معينة، إلّا أنّها

لا تملك مشروعاً سياسياً واقعياً توافقياً، يقبل به المجتمع المحلي أو البيئة الإقليمية والدولية.

النقد الآخر الموجه إلى هذه الحركات والفكر الذي يبرر ممارساتها، بخاصة السنوات الأخيرة، يتمثل بالإغراق في بناء الذرائع والمسوغات التي تشرّع قتل المدنيين والسيّاح واستهداف المصالح المدنية، وهو ما يخلق في أوقاتٍ شرخاً بينها وبين تيار سياسي وشعبي عريض، ويساهم في تعزيز حالة «المراجعات» من قياديين ومفكرين من داخل هذا التيار[٣٦].

المراجعات الأولى الرئيسة بدأت مع الجماعة الإسلامية بمصر، من خلال إصدار كتيبات تتراجع فيها عن «العمل المسلّح» باعتباره أداة التغيير[٣٧]، وكذلك مراجعات السيد إمام شريف، التي سبقت الإشارة إليها، ومراجعات لمنظّر السلفية الجهادية في الأردن، أبو محمد المقدسي، وإن كانت مراجعاته تقف في منتصف الطريق، من دون أن تصل إلى التخلي عن الأفكار الرئيسة لأيديولوجيا السلفية الجهادية، بخاصة الحاكمية والإيمان بالعمل المسّلح، كما هي حال المراجعات المصرية.

هذه المراجعات وإن لم تظهر تداعياتها على شبكة القاعدة نفسها إلّا أنّها أثارت سجالاً فكرياً داخل الوسط الجهادي وأدّت إلى زعزعة بما يعتبره أنصاره «مسلّمات» وبدهيات، بخاصة أنّها صدرت عن قيادات معروفة، وهو ما دعا بالظواهري إلى تخصيص صفحات طويلة للرد عليها[٣٨].

---

(٣٦) أبرز الأحداث التي شكلت صدمة داخل الرأي العام، حادثة الأقصر في مصر التي قتل فيها عدد من السياح الأجانب عام ١٩٩٧، وكذلك تفجيرات الفنادق في عمّان ٢٠٠٥، وحوادث العنف في السعودية، وتفجيرات الدار البيضاء ٢٠٠٣، حول تفاصيل عدد من هذه التفجيرات، انظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة، «تفجيرات الدار البيضاء» و«حادثة الأقصر» على الموقع التالي: <http://ar.wikipedia.org>.

(٣٧) حول تطور مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر، انظر: سلوى محمد العوا، **الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر (١٩٧٤ ـ ٢٠٠٤)** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ١٤٦ ـ ١٨٧.

(٣٨) حول مراجعات السلفية الجهادية بأبعادها المختلفة، انظر: نبيل عبد الفتاح، «الخطاب الإسلامي الراديكالي المتغير: فقه المراجعات وإشكالياته، وإعاقاته،» في: ضياء رشوان، محرر، **المراجعات من الجماعة الإسلامية إلى الجهاد** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٨)، ص ٨٠ ـ ٩١.

الفصل الثامن عشر

حـزب التحريـر: التغيير من السياسي إلى الاجتماعي

يمثّل حزب التحرير أحد الأحزاب الإسلامية المعاصرة، تأسس قرابة عام ١٩٥٢ في القدس، على يد الشيخ تقي الدين النبهاني[1]، وقد حاول الحصول على وجود رسمي في العاصمة الأردنية، عمّان، لكن السلطات منعته.

---

(١) تقي الدين النبهاني (١٩٠٩ ـ ١٩٧٧)، ولد الشيخ النبهاني في قرية «إجزم» بقضاء حيفا، في عام ١٩٠٩، تلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة القرية، وحفظ القرآن الكريم، ومبادئ اللغة العربية، والفقه على يد والده الشيخ إبراهيم النبهاني، وكانت والدته على قدر من الإلمام ببعض الأمور الشرعية التي اكتسبتها من والدها الشيخ يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني، ثم انتقل إلى مدرسة عكا لمتابعة دراسته الثانوية، إلّا أنه لم يتمها، فقد سافر إلى القاهرة بغية الالتحاق بالأزهر، حيث التحق بالثانوية الأزهرية عام ١٩٢٨، ثم التحق بكلية دار العلوم التي كانت تتبع الأزهر آنذاك، وكان يحضر حلقات الشيوخ، أمثال: الشيخ محمد الخضر حسين، وتخرج الشيخ النبهاني من دار العلوم عام ١٩٣٢. ثم عاد إلى فلسطين ليبدأ حياته العملية مدرساً في حيفا، ثم عمل في مدرسة الخليل الثانوية حتى عام ١٩٣٨، وانتقل إلى القضاء فعُيّن كاتباً في بيسان، ثم إلى طبرية، وبين أعوام ١٩٤٠ وحتى عام ١٩٤٢ عمل كاتباً في محكمة يافا، ثم إلى محكمة حيفا ليعمل بها بوظيفة رئيس كتاب عام ١٩٤٥، وعمل مشاوراً في محكمة القدس الشرعية، ثم انتقل ليعمل قاضياً شرعياً في محكمة الخليل حتى عام ١٩٤٧، وعمل لفترة وجيزة لمدة أربعة أيام قاضياً لمحكمة القدس الشرعية، ثم عُيّن أواخر عام ١٩٤٨ في محكمة الاستئناف الشرعية.

غادر الشيخ النبهاني فلسطين إلى بيروت إبّان النكبة سنة ١٩٤٨، حيث استقرت أسرته، وعُقب الوحدة بين الضفة الغربية والأردن عام ١٩٥٠، عُيّن النبهاني عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في القدس، ثم استقال من عمله في سلك القضاء الشرعي، بعد أن تقدم للترشح إلى المجلس النيابي عن منطقة القدس التي لم يقدّر له النجاح فيها، ثم عمل مدرساً في الكلية العلمية الإسلامية في عمان أواخر عام ١٩٥١، وقدم استقالته من التدريس في الكلية أواخر عام ١٩٥٢.

مع ذلك استمر نشاط الحزب بصورة سرية إلى أن وصل إلى مرحلة من الانتشار الإقليمي في دول الجوار، ثم انتشار عالمي، ويملك وجوداً ملحوظاً داخل الجاليات العربية والمسلمة في أوروبا، ومؤخراً حقق الحزب صعوداً ونفوذاً في مناطق آسيا الوسطى، على الرغم من حالات الانحسار والامتداد التي شهدتها المرحلة السابقة من خبرة الحزب ومسيرته(٢).

تمثّل «الخلافة» نقطة الارتكاز في الخطاب السياسي لحزب التحرير الإسلامي، التي يمكن من خلالها إدراك أهدافه السياسية وملامح منهجه في التغيير، إذ يضع عودة الخلافة الإسلامية هدفاً رئيساً، باعتبارها المفتاح الوحيد، الذي يمكن أن ينتشل الشعوب العربية والمسلمة من راهن الضعف السياسي الإسلامي(٣).

استقر فكر حزب التحرير على رفض المشاركة السياسية في صيغتها الحالية في أغلب الدول العربية، وإذا كان رفض المشاركة ليس مبدئياً، إنما من خلال وضع شروط صارمة لها، فإنّ هذه الشروط، بالإضافة إلى موقف الحزب المتشدد من النظم القطرية العربية، كانا وراء حظر نشاط الحزب في أغلب دول العالم العربي والإسلامي، واعتماده على منطق التنظيم السري، لكن مع العمل السياسي العلني.

شهدت السنوات الأولى من عمر الحزب نشاطاً وصعوداً سياسياً ملحوظاً في عدة دول عربية، وقد دفع الحزب إلى محاولات انقلاب متعددة، فشلت جميعها وأدت إلى إعدام عدد من أفراده وأنصاره، وتعرض كثير منهم إلى الاعتقال والسجن، خلال المراحل السابقة.

جرى العرف في السنوات الأخيرة على اختباء أمير الحزب، وغالباً ما تكون بيروت مكان ذلك الاختباء. ومع انتشاره الجغرافي له في دول ومناطق مختلفة بقيت قيادته محصورة في الفلسطينيين (تقي الدين النبهاني، عبد القديم زلوم وعطا أبو الرشتة).

وإن كان الحزب قد تعرّض في السنوات الأخيرة لصراع داخلي أدّى إلى

---

(٢) انظر: «Hizb ut-Tahrir al-Islami (Islamic Party of Liberation),» <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/hizb-ut-tahrir.htm>.

(٣) انظر: حزب التحرير ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٨٥)، ص ٢.

انشقاق تيار (أطلق على نفسه التيار الإصلاحي، بقيادة بكر الخوالدة وكان سابقاً رئيساً للدائرة الثقافية في الحزب)، لكنه أعاد ترميم تنظيمه وتجاوز «الأزمة التنظيمية»[٤].

لم يستطع الحزب السيطرة على أية دولة، ولا تحقيق هدفه الرئيس بإعادة الخلافة، لكنه أصبح أحد الأحزاب الرئيسة المشكّلة للحالة الإسلامية في السنوات الأخيرة. وينشر أفكاره ومواقفه السياسية من خلال وسائل متعددة أبرزها الإعلام من مجلات (مجلة الوعي) ومواقع الإنترنت (موقع العقاب، موقع الخلافة، إذاعة حزب التحرير..)، والمحاضرات والاتصال الفردي، وثمة مجموعة كبيرة من الأدبيات الخاصة بالحزب، توضح منهجه ومواقفه من الأحداث العالمية والإقليمية والمحلية في الدول العربية والإسلامية (يطلق عليها الحزب ولايات).

أولاً: اعتماد العمل السياسي.. لكن خارج «لعبة البرلمان»

سبقت الإشارة إلى أنّ الحزب يرفض المشاركة في الحياة السياسية بصيغتها الحالية، أو لا يُسمح له بذلك، بسبب موقفه السياسي الصارم من الدساتير العربية ومن الدولة القطرية بحد ذاتها، إذ يرفض الإقرار بالأوضاع السياسية الراهنة والاعتراف بالحكومات العربية، ويعتبرها امتداداً لمرحلة الاستعمار وتبعاته[٥].

ويعتبر أنّ المجتمعات والنظم القائمة في العالم العربي، بصيغتها الحالية، ليست إسلامية فانقلبت الدول الإسلامية إلى «ديار كفر» مع بقاء المسلمين على الإسلام، إلّا من ينتهج العلمانية. يقول الأمير السابق لحزب التحرير، عبد القديم زلّوم «هكذا تمّ هدم الخلافة وتدميرها تدميراً تاماً، وتدمير الإسلام كدستور للدولة، وتشريع للأمة، ونظام حياة،.. وبذلك غاب الحكم بما أنزل الله، وظلّ حكم الكفر، وظلّ حكم الطاغوت وحده هو الذي يتحكّم في الناس جميعاً، ويطبق في جميع العالم»[٦].

---

(٤) انظر: محمد سليمان، «حزب التحرير بعد وفاة عبد القديم زلوم: أبرز التحديات التنظيمية والسياسية،» مجلة العصر الإلكترونية، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=4113&keywords>.

(٥) مفاهيم حزب التحرير، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١)، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٦) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة الإسلامية، ط ٣ (بيروت: دار الأمة، [د. ت.])، ص ١٩٩.

وفي حال المشاركة في الحياة النيابية فإنّ ذلك يخضع لشرط التأكيد أنّ عضو البرلمان يقوم بالرقابة فقط من دون مهمة التشريع، استناداً إلى عدم التزام البرلمانات العربية بالمرجعية الإسلامية في عملية التشريع وصناعة القوانين، ويعتبر أنّ العمل البرلماني بمثابة منبر لتوضيح مشروع الحزب السياسي ومواقفه من القضايا المختلفة وجزءاً من عمله في بناء وعي عام بأهمية وضرورة عودة الخلافة، تمهيداً لتغيير سياسي يأتي من خارج البرلمان والمؤسسات السياسية الحالية.

للحزب تجربة برلمانية محدودة في الأردن، في مرحلة سابقة، عندما رشح عدداً من الأشخاص في الانتخابات النيابية عام ١٩٥٤، ومنهم أمير الحزب السابق تقي الدين النبهاني، لكن الوحيد الذي نجح عن الحزب هو أحمد الداعور. ثم بعد حلّ البرلمان عام ١٩٥٦ وإجراء انتخابات نيابية فاز عن الحزب أيضاً أحمد الداعور الذي جرى فصله مع تسعة أعضاء من البرلمان بعد ذلك، وحُكم عليه بالسجن عامين، وعلى إثر ذلك لم يشترك الحزب في انتخابات نيابية[٧].

ثانياً: طلب النصرة، هل هو «نزوع انقلابي»؟

يعتمد الحزب منهجاً ثابتاً في التغيير السياسي يقوم على مراحل متعددة متتالية، تستند إلى قراءته للتجربة النبوية في التغيير التي يرى أنّها سنة ثابتة ينبغي السير عليها. تتسم هذه المراحل بالعمل الفكري والسياسي العام بدءاً بنشر الوعي السياسي بين الناس بأهمية الخلافة الراشدة وضرورتها، ثم بناء رأي عام مؤيد لها، وصولاً إلى مرحلة «طلب النصرة»، التي تعتمد على تبنّي قيادات عسكرية وسطى لأفكار الحزب، وسعيها إلى استلام السلطة، ثم تسليمها لقيادة حزب التحرير، وتعيين أمير الحزب رئيساً للدولة، تمهيداً لإقامة الخلافة الراشدة.

وعلى الرغم من أنّ مبدأ طلب النصرة لم ينجح إلى الآن، وعلى الرغم، كذلك، من إخفاق الحزب في الانقلابات العسكرية التي اتُّهم بها، إلّا أنّه لم يراجع منهجه في التغيير ويعدّل عليه، أسوة بالأحزاب والحركات

(٧) انظر: موسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن** (عمّان: دار البشير، ١٩٩٠)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

الإسلامية الأخرى التي طوّرت في أفكارها ومواقفها، ولعل أحد أبرز الأسباب التي تحول دون هذه «المراجعة» أنّ الحزب يعتبر منهج التغيير «طريقاً سُنية» وليست اجتهادية، كما إنّ جمود الحزب يرجع بدرجة رئيسة إلى مكانة الأمير المهيمنة في التنظيم، وعلى ما يبدو أنّها مستمدة من الدور الأساسي الذي يمنحه فكر الحزب للخليفة في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

يختلف الحزب عن أغلب الجماعات الإسلامية، التي تتبنى مناهج تربوية تركز على الجوانب الروحية والأخلاقية والعمل الاجتماعي في التغيير، إذ يعرّف نفسه بأنّه «حزب سياسي. . فالسياسة عمله والإسلام مبدؤه، وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود. . وحزب التحرير هو تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيرياً، والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسرّ حياته»[8].

يركّز في إعداد أفراده وكوادره على التثقيف السياسي والفقهي، ولا ينحصر انشغاله بالتركيز على فكرة «إعادة الخلافة» فقط، بل يوسع بياناته ومواقفه لنقض سياسات ومواقف الحكومات العربية، ويمنح الصراع الدولي ودور العامل الخارجي والعلاقة بين الحكومات العربية والدول الغربية مساحة واسعة من الاهتمام والتحليل، معتبراً أنّ الرأسمالية العالمية تمثل تحدياً رئيساً له[9].

ثالثاً: رفض «الديمقراطية الغربية» والتعددية المشروعة إسلامية

يقدّم الحزب تصوراً متكاملاً للدولة الإسلامية التي يسعى إليها مستوحى في أغلبه من الأدبيات التراثية الإسلامية، محدداً المؤسسات السياسية الرئيسة ووظائفها وأدوارها[10].

---

(٨) حزب التحرير، ص ٢.

(٩) قارن ذلك بـ: عبد الله النفيسي، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٧ ـ ٢١.

(١٠) انظر: تقي الدين النبهاني: **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٢)، و**الدولة الإسلامية**، ط ٥ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٩٤)، مواضع متفرقة.

لكنه يقف موقفاً سلبياً من الديمقراطية الغربية، ويوضّح هذا الموقف في كتاب خاص بعنوان **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها.**

ذلك أنّه من أخطر الخطوات التي قام بها الاستعمار ـ وفقاً للحزب ـ أنّه عمل على تغيير نظام دولة الخلافة الإسلامية، وجلب معه أنظمة رأسمالية ديمقراطية قانونية وإدارية وسياسية، «فالاستعمار قام بتطبيق النظام الرأسمالي في الاقتصاد والنظام الديمقراطي في الحكم، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء»، ولم يكن ذلك ممكناً إلّا بعد أن تبنّى المسلمون مفاهيم مغلوطة ترى أنّ الديمقراطية ترادف الشورى الإسلامية، وشيوع الأفكار التي تدعو إلى التطابق بينهما، والادعاء أنّ الإسلام دين الديمقراطية.

فالديمقراطية، وفقاً للحزب، هي نظام حكم وضعه البشر لا علاقة له بالوحي أو الدين، وهي تجعل السيادة للبشر، وتعطيهم حق التشريع باعتبارهم مصدر السلطات، أمّا الإسلام فإنّ السيادة فيه للشرع، وليست للأمة، فالله وحده هو المشرّع، أمّا السلطان والحكم فهو للأمة، كما إنّ القيادة في النظم الديمقراطية جماعية، أمّا في النظام الإسلامي فهي فردية[11].

ومع ذلك؛ فلا يرفض الحزب، من حيث المبدأ، المشاركة في الانتخابات النيابية، لكن مع استصحاب الاعتقاد بكفر الديمقراطية والأنظمة العاملة بها في العالم الإسلامي، لأنّ مجرد التوجه إلى صناديق الاقتراع لا يعتبر ديمقراطية، فالديمقراطية نظام متكامل يقوم على أساس العلمانية[12].

إلّا أنّ الحزب يشترط لمن أراد الدخول في العملية الانتخابية أن يعلن أنه «لا يؤمن بالنظام الديمقراطي، وأن يعمل على كشف مفاسده، ويسعى لهدمه وتغييره لإقامة النظام الإسلامي، وأن يكون برنامجه متوافقاً مع هذا القصد»[13].

---

(11) انظر: عبد القديم زلوم، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، [د. ت.])، مواضع متفرقة.

(12) انظر بياناً صادراً عن حزب التحرير تحت عنوان: «الشروط الشرعية للمشاركة في الانتخابات النيابية» بتاريخ ١ آب/ أغسطس ١٩٩٢.

(13) المصدر نفسه.

على النقيض من موقف وممارسة الأحزاب الإسلامية التي تقبل باللعبة السياسية ومضامينها، فإنّ الحزب يحرّم على الإسلاميين المشاركة مع مرشحين علمانيين في قائمة واحدة، ومن لم يحقق هذه الشروط يحرم انتخابه، وهي الفتوى التي تنسجم مع موقف الحزب بتحريم التعددية السياسية والحزبية خارج إطار المبادئ الإسلامية.

بعيداً عن مساءلة مشروع الحزب ودوره السياسي؛ فإنّ موقفه المبدئي من الدولة القطرية ومن شرعية الحكومات العربية الراهنة، وكذلك من اللعبة الديمقراطية والأطراف السياسية الفاعلة غير الإسلامية، وعملياً الإسلامية التي تختلف مع منهجه.

كل ذلك يحدّ من فرص وجود «منطقة وسطى»، في مراحل التغيير السياسي، يمكن أن يقف عليها الحزب مع القوى السياسية الأخرى أو النظم الحاكمة، تمثل مرحلة من مراحل التطور السياسي أو «الصفقات التاريخية»، ويجعل من خطابه ومواقفه ذات سمة حدّية أقرب إلى الحركات الإسلامية الراديكالية، التي تتبنى موقفاً مشابهاً من الديمقراطية والحكومات العربية والقوى السياسية الأخرى.

الفصل التاسع عشر

العدل والإحسان: التغيير السلمي من «خارج اللعبة»

تقدّم جماعة العدل والإحسان المغربية نموذجاً مختلفاً ومغايراً للنماذج السابقة. فالجماعة ترفض الولوج في اللعبة السياسية والانتخابات النيابية وغيرها، احتجاجاً على «شروط اللعبة وقواعدها»، في سياق هيمنة «المخزن» (الملك) عليها.

وتستبدل الجماعة المحظورة بالعمل البرلماني والسياسي القانوني النشاط والفعالية داخل الجامعات والنقابات والعمل على اكتساب الأعضاء، والقيام بعملية تنشئة روحية وسياسية صارمة لهم، بموازاة السعي للتأثير في الرأي العام من خلال المسيرات والمظاهرات والبيانات السياسية تجاه القضايا المحلية والعربية والإسلامية.

أولاً: ملامح التطور التاريخي.. هيمنة «فكر الشيخ»

ترتبط جماعة العدل والإحسان بصورة كبيرة بمؤسسها ومرشدها العام، الشيخ عبد السلام ياسين. وهو فلاح من مواليد عام ١٩٢٨، درس العلوم الدينية ثم عمل في حقل التعليم سنوات طويلة، إلى أن دخل في ما أسماه «أزمة روحية»، مع وصوله سن الأربعين، دفعت به إلى الطرق الصوفية فلزم الزاوية البوتشيشية إلى أن توفي شيخها، وخرج منها بعد ست سنوات[١].

(١) انظر: موقع جماعة العدل والإحسان، تعريف بالمرشد العام، <http://www.aljamaa.net/ar/qui6.asp>.

تعرّف عبد السلام، في خضمّ مساره الفكري والروحي، على أدبيات القيادات الإسلامية المعاصرة، وتأثّر بها، بخاصة الإمام حسن البنا، سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، كما تتضح من دراسات ياسين ومقالاته ورسالاته سعة اطلاعه على التراث الإسلامي، وعلى جزء من العلوم الغربية.

في العام ١٩٧٤ وجّه ياسين رسالة «الإسلام أو الطوفان» إلى العاهل المغربي الراحل، الحسن الثاني، يدعوه فيها إلى التخلي عن منهجه في الحكم والتزام النهج الإسلامي، وإلى اتخاذ سيرة الخليفة الأموي عمر ابن عبد العزيز دليلاً له، وقد أدّت به الرسالة، التي تضمّنت نقداً لاذعاً غير معهود في المغرب، إلى السجن قرابة ثلاث سنوات ونصف، خرج بعدها مواصلاً نشاطه، ليحاول بناء إطار عمل موحّد للحركات والجماعات الإسلامية، ومحاوراً العلماء والفقهاء، إلّا أنّ محاولته باءت بالفشل، فقرر إنشاء جماعته الخاصة.

ثم أسّس ما سمي بأسرة الجماعة عام ١٩٨١ (أصبحت في ما بعد الجماعة الخيرية). وبدأ بإصدار مجلة **الجماعة**، ثم جريدة **الصبح**، وقد تمّ منع كلا المنشورين، وكتب ياسين في مجلة **الجماعة** مقالاً بعنوان «قول وفعل» ردّاً على الرسالة الملكية التي نشرها الحسن الثاني، بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري، وقد أدّى به هذا المقال إلى السجن مرّة أخرى في عام ١٩٨٣، وحُكِم عليه لمدة سنتين[٢].

في العام ١٩٨٧ حوّلت الجماعة اسمها إلى جماعة العدل والإحسان. ثمّ تعرّضت للحل، ووُضع ياسين تحت الإقامة الجبرية منذ العام ١٩٨٩. وتم اعتقال أعضاء مكتب الإرشاد في الجماعة وحُكم عليهم بالسجن.

إلّا أنّ أدبيات الجماعة ترى في عام ١٩٩٠ بداية للظهور العام في الشارع والنشاط السياسي العلني والمباشر في المسيرات والجامعات، وقد تخللت تلك المرحلة احتكاكات عديدة مع السلطة واعتقال أعداد كبيرة من أفراد الجماعة. لكن في الوقت نفسه تؤكد الجماعة أنّها استطاعت تحقيق انتشار ونشاط واسع على مستوى اجتماعي وجغرافي[٣].

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: <http://www.aljamaa.net/ar/tarikh.asp>.

مع قدوم عهد الملك محمد السادس بدت ملامح انفراج في العلاقة بين الحكم والجماعة، وجاءت تصريحات بعض المسؤولين في هذا الاتجاه إلى أنّ ياسين أرسل مذكرة (كان واضحاً أنّها موجّهة إلى الملك الجديد) بعنوان «إلى من يهمه الأمر»، وهي المذكّرة التي عادت بالعلاقة بين الطرفين إلى المربع الأول، وبقيت الأمور على حالها إلى اليوم[٤].

ثانياً: رفض المشاركة السياسية بشروط «المخزن»

لا ترفض جماعة العدل والإحسان مبدأ المشاركة السياسية بصورة مبدئية، لكنها ترفض المشاركة ضمن قواعد اللعبة الحالية في المغرب، إذ يسيطر «المخزن» على مخرجاتها ويمسك بخيوطها. تقول نادية ياسين، إحدى قياديات الجماعة، وابنة ياسين «لا يمكن أن نشارك إلّا بشروطنا التي لم يحترمها النظام حتى الآن.. فمن غير المنطقي أن ينتحر النظام ويقبل بشروط الجماعة التي تضع تغيير الدستور المغربي على رأس أولوياتها»[٥].

يؤيد ذلك الناطق باسم الجماعة، فتح الله رسلان، إذ يقسّم رؤى الحركات الإسلامية المغربية في التعامل مع النظام إلى اتجاهين «هنالك من الحركة الإسلامية من يسعى إلى التغيير من خلال المشاركة المباشرة في اللعبة، وهنالك من يطرح ضرورة وضع قطيعة مع ممارسات النظام السياسي القائم لتحقيق تغيير جذري ينقذ البلاد والعباد، ويؤهل المجتمع ليكون في مستوى التحديات التي تنتظره، وهذا ما نطرحه في جماعة العدل والإحسان، حيث نعدّ أن كل محاولة للتغيير من داخل آليات النظام المخزني وبشروطه، لا تجعل منك إلّا أداة من أدوات استمراره وتجدده»[٦].

المطلوب، إذاً، هو التغيير الجذري، الذي يتناقض مع قواعد اللعبة الحالية. لكن السؤال هو: التغيير في أي اتجاه؟ تكشف عن ذلك كتب ياسين ورسائله المختلفة، وفي مقدّمتها رسالته إلى العاهل المغربي السابق الحسن الثاني «الإسلام أو الطوفان»، فالرسالة مغايرة تماماً للخطاب السياسي

---

(٤) ثمة كتب وأدبيات توضح منهج الجماعة ومواقفها الفكرية والسياسية، من أبرز هذه الأدبيات كتاب عبد السلام ياسين: **المنهج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**، **ومقدمات في المنهج**، **وحوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، **والشورى والديمقراطية ومحنة العقل المسلم**.

(٥) مقابلة على موقع مؤسسة كارنيغي الأمريكية، <http://www.carnegieendowment.org>.

(٦) مقابلة معه أجراها موقع المسلم نت، <http://www.moslemnet.net>.

المتداول في المغرب، الذي يعتبر المخزن خطّاً أحمر، يتمتع بحصانة من النقد والمواجهة السياسية، وهي القواعد التي خرجت عنها تماماً اللغة التي استخدمها ياسين في رسالته، وقد اتسمت بنبرة حادّة وقاسية صادمة! ما يعزز فرضية صعوبة اللقاء والحوار بين النظام الملكي والجماعة بصيغتها الحالية.

فياسين يوجّه خطابه إلى الملك في الرسالة مؤنباً له على سياساته ومطالباً بإعادة مبايعته على أسس جديدة، بل يهدده ملمّحاً أنّ الملك إن لم يقم بهذه الخطوات فإنّ فتوى الإمام تلك واضحة بأنّه «لا طلاق على المكره»، بمعنى نزع الشرعية السياسية والدينية عن الحكم.

ويطالب ياسين الملك بإمضاء أحكام الشريعة الإسلامية والالتزام بها في الحكم، وتقريب بطانة من الدعاة الصادقين ونبذ العلماء المتملقين...[7].

وهكذا نصل إلى مفصل مهم في أفكار الجماعة، فإذا كانت في خطابها المتشدد ضد اللعبة السياسية والأوضاع العامة ترفض المشاركة بصيغتها الحالية، فإنّها في المقابل ترفض رفضاً مبدئياً وقاطعاً اتخاذ منهج العمل المسلّح في التغيير على خلاف السلفية الجهادية، وعلى خلاف مبدأ «الانقلابات العسكرية» (طلب النصرة لدى حزب التحرير الإسلامي). إذ يقول فتح الله رسلان: «إن الموقف المبدئي والاستراتيجي للجماعة رافض للعنف ويتبع المسيرة الدعوية طيلة العقود التي انتهجتها الجماعة منذ نشأتها، والتي برهنت فيها الجماعة على نبذها العنف رغم ما مورس على أعضائها من أشكال التعذيب الوحشي الذي هشمت فيه الجماجم وكسرت فيه العظام، يجعل من الصعب توظيف الأحداث (يقصد تفجيرات الدار البيضاء عام ٢٠٠٥) للنيْل من الجماعة»[8].

ثالثاً: البديل؛ «حرب عصابات» سياسياً ورمزياً!

ولمّا كانت جماعة العدل والإحسان ترفض التغيير داخل قواعد «اللعبة السياسية» والعمل المسلّح معاً، فإنّ ذلك بطبيعة الحال يفرض سؤالاً مشروعاً عن خيارات التغيير لدى الجماعة؟..

تركّز الجماعة على «التربية الروحية» للأفراد باعتبارها مدخلاً أساسياً

---

(٧) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد السلام ياسين، «الإسلام أو الطوفان» (١٩٧٤).

(٨) مقابلة معه أجراها موقع المسلم نت، <http://www.moslemnet.net>.

للتغيير على قاعدة «إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم».

ذلك أنّ التربية الروحية تأخذ جانباً حيوياً ومهماً في تنشئة أعضاء الجماعة بصورة صارمة، باعتبار هؤلاء الأفراد هم «الطليعة المؤمنة»، التي تسعى إلى تغيير المجتمع والحكم، ما يتطلب توافر مؤهلات نفسية وتربوية جيّدة لهم، وربما يشتبك هذا النوع من التربية بصيغة العمل السياسي الذي تنتهجه الجماعة، والذي يؤدي إلى الاعتقالات والمحن والأزمات المتتالية، ما يتطلب إعداداً نفسياً معيّناً. يقول عبد السلام ياسين: «فلأن نرابط في مساجدنا تائبين حامدين ذاكرين تالين مائة سنة حتى يولد إيماننا فيشب فيقوى خير من مغامرة باسم الإسلام والقلوب فارغة إلّا من طلب السيف للتسلط على العباد»[9].

لا تقف التربية عند الجانب الروحي، المستوحى من التجربة الصوفية لياسين، لكنه يمتد إلى بناء فكري وثقافي متكامل يشمل رؤية الجماعة السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

الهدف لا يقف عند حدود تغيير الوضع السياسي الحالي، بل يشمل إعادة صوغ المجال الاجتماعي نفسه، بجعله أكثر تديّناً والتزاماً بأحكام الإسلام. لكن ياسين يرفض استخدام مصطلح الجاهلية لوصف المجتمع والدولة، جرياً على تعريف كل من سيد قطب والمودودي، مستخدماً مصطلح «الفتنة» لعدم التورط في شبهة تكفير المجتمع والناس «إننا مسلمون فرديون مفتنون وإننا بحاجة إلى تجديد يبصّر المسلمين الفرديين بمنهاج العمل بعد أن يجدد لهم إيماناً»[10].

وتعتمد «التربية الإيمانية» لدى الجماعة على ثلاثة شروط أساسية هي الصحبة والجماعة والذكر، ما يعني أنّ تأسيس العمل الجماعي هو أحد السمات الأساسية في رؤية الجماعة للتغيير.

يوضّح فتح الله رسلان أنّ تركيز الجماعة على التربية، لا يعني إهمال العمل السياسي، الذي يشكل ركناً رئيساً في تصورها ومنهجها «ونحن حين

---

(٩) عبد السلام ياسين، مقدمات لمستقبل الإسلام ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٥)، ص ٤٥.

(١٠) عبد السلام ياسين، الإسلام غداً: العالم الإسلامي وحركية المنهاج النبوي في زمن الفتنة (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، [د. ت.])، ص ٤٦٠.

نؤكد أولوية التربية، لا يعني هذا أنّ الجماعة تعتزل العمل السياسي أو ليس لها تصور سياسي، بل على العكس من ذلك، يشكل مطلب العدل مطلباً أساسياً في تصور الجماعة وعملها، فالإحسان هو غاية تربوية والعدل بما هو هدف سياسي مترابطان متلازمان»[11].

ويمكن في هذا السياق ملاحظة الفارق بين رؤية السلفية التقليدية للتغيير ورؤية العدل والإحسان، فالسلفية التقليدية تتخذ منهج «التصفية والتربية»، لتقف عند حدود ذلك فردياً واجتماعياً، بينما تشكّل التربية شرطاً أساسياً، وليست غاية، لدى جماعة العدل والإحسان لممارسة النشاط والعمل السياسي، وصولاً إلى مقصدها الآخر الذي يتحقق من خلال «السلطان» وهو العدل بين الناس، سواء على مستوى الحقوق العامة أو على مستوى توزيع الثروات بين الناس.

ويحدد رسلان أهداف العمل السياسي للجماعة بتحقيق الشورى (باعتبارها أساس الحكم في الإسلام) وتحقيق العدل (بمعانيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة) والحرية (الخيارات كافة من دون قيود أو خطوط حمراء) والوحدة (توحيد الجهود ليس فقط بين الإسلاميين، ولكن أيضاً بين «ذوي كل المروءات، وكل من لهم غيرة على بلدنا وأمتنا»)[12].

ترى نادية ياسين أنّ الجماعة، وإن لم تتخذ طريق المشاركة السياسية ولا العنف، فإنّها تستخدم ما يشبه أسلوب حرب عصابات مع النظام؛ «لا أعني بذلك المواجهة الدموية وإنما نظام الكرّ والفرّ فقط على المستوى الرمزي، فنحن نحاول نشر الوعي السياسي والفكري وهذا في حد ذاته إضعاف للنظام ويعدّ بمنزلة سحب البساط من تحت قدميه، بالإضافة إلى أنّ جماعة العدل والإحسان تمكّنت من زرع الخوف من المجتمع المدني الذي أسسه النظام لنفسه لمساندته وأصبح هذا المجتمع خارجاً عن طوع النظام»[13].

وإذا كانت نادية ياسين تعوّل كثيراً على النضال السياسي المدني السلمي خارج إطار اللعبة، فإنّ ما يدفع إلى الانتباه الأهمية الاستثنائية التي تمنحها

(11) مقابلة معه أجراها موقع المسلم نت، <http://www.moslemnet.net>.

(12) المصدر نفسه.

(13) مقابلة مع نادية ياسين على موقع مؤسسة كارنيغي الأمريكية، <http://www.

الجماعة إلى «الرؤى» (الأحلام التي تعتبر ذات دلالة للمؤمن)، على الرغم من محاولة عدد من قياديّي الجماعة نفي هذه المسألة، ولعلّ المثال الأقرب لذلك تبشير الشيخ ياسين نفسه عام ٢٠٠٥ لعدد من أتباعه بأنّ عام ٢٠٠٦ سيشهد مرحلة جديدة في تاريخ الجماعة، وهي المرحلة التي رأى البعض أنّها ستتمثل بانهيار الحكم وتولي الجماعة بقيادة ياسين السلطة، وتبدو المفارقة الحقيقية أنّ هذه النبوءة استندت بصورة حصرية على رؤى وأحلام عدد من أتباع الجماعة[١٤].

على العموم تبدو رؤية ياسين وجماعته للتغيير، استناداً إلى رسائله وكتبه، أقرب إلى صيغة العالم الذي يقود حركة ويدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق أصول الشريعة الإسلامية، ويواجه الحاكم مُطالباً إياه بالاستقامة والعدل وتطبيق الشريعة ومواجهة الفساد، والتزام الشورى منهجاً في الحكم، مع التأكيد على عدم منح الشرعية للحكم غير الملتزم بالشورى والشريعة، سواء كان ذلك بانخراط علماء وفقهاء الدين في سياق السلطة والحكم، أو كان ذلك بمشاركة الحركات الإسلامية في اللعبة السياسية التي لا تؤدي إلى مخرجات يمكن أن تغيّر الوضع السياسي، لا تكتفي بترقيعه أو تجميله[١٥].

رابعاً: رؤية الجماعة.. «الديمقراطية المهجّنة إسلامياً»

ثمة التباس في موقف جماعة العدل والإحسان من الديمقراطية ومضامينها. ففي الوقت الذي ترى فيه نادية ياسين أنّ النظام الذي تسعى إليه الجماعة هو أقرب إلى الديمقراطية الغربية، فإنّ أدبيات الجماعة وبياناتها الرسمية تؤكد أنّها لا تتبنى الديمقراطية الغربية بالكامل، وإنما تقبل منها ما يتعلّق بآليات الانتخاب والبرلمان والفصل بين السلطات، واستقلال القضاء مع التأكيد على تمايز التجربة الإسلامية في الحكم.

يوضح ذلك موقع الجماعة على شبكة الإنترنت من خلال تعريف

---

carnegieendowment.org>.

(١٤) انظر: حسن السرات، «العدل والإحسان تتنبأ بتولي الخلافة بالمغرب عام ٢٠٠٦»، الجزيرة نت، ١٨/ ٩/ ٢٠٠٥، <http://www.aljazeeratalk.net/forum/showthread.php?t=31633>.

(١٥) انظر رسالة «الإسلام أو الطوفان» (١٩٧٤)، ورسالة «إلى من يهمه الأمر» (٢٠٠٠).

الديمقراطية بأنها «حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وهذا أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره. ليست الديمقراطية نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد. نقيض الكفر الإيمان، فإن وقف علمنا عند معادلة ديمقراطية = كفر فيكون بجانبها إيمان = استبداد، إذاً فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي»[16].

يضيف الموقع: «يمكن أن نتعلم من الديمقراطية بلا غصّة آليات تنظيم الانتخاب والحكومة، وفصل السلط، وتوزيع النفوذ، وترتيب أجهزة الحكم والإدارة، ويمكن أن نتعلم خاصة مفهوم المؤسساتية..

الديمقراطية في بعض أهدافها شطر مما بعثنا به. بعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى. فإذا كانت الديمقراطية تضع حداً للتسلط على العباد، فنحن، هبّة واحدة، مع كل ذي مروءة لنقول نعم. لكن الشطر الإيجابي، ما يأتي بعد سلب التسلط ونقض بنيانه، أمر لا تفي به الديمقراطية ولا تعرفه، «قضيتنا نحن قضية مصيرية يرتبط فيها خلاص الأمة من محنتها التاريخية بخلاص الإنسان من جهله بخالقه وجهل ما هو صائر إليه من الشأن العظيم شأن الآخرة. مأخذنا الجوهري على الديمقراطية ليس من قبيل الكيف، لكن من قبيل المعنى. مأخذنا الجوهري عليها أنّها فكرة وحكمة وعقلنة هدفها أن يعيش الإنسان ـ بعض بني الإنسان ـ حياة ذكية رخية، ولا تقترح عليه مخرجاً من الكفر، وهو الظلم الأكبر، فتبيح ديانتها أن يموت الإنسان غبياً لا يعرف ماذا ينتظره بعد الموت»[17].

من خلال النص السابق فإنّ رؤية الجماعة للديمقراطية مضبوطة بالنسق الثقافي الإسلامي، وبعبارة أدق فإنّ القيم الحاكمة في تصور الجماعة السياسي تكمن بالمزاوجة بين الشورى (التي تمثل المقابل الإسلامي للديمقراطية) والشريعة الإسلامية، وفق تطبيق يضمن تحقيق مبادئ العدل والحرية، في مواجهة تسويغ اتجاه عريض من الفقه الإسلامي للسلطة التي لم تأت عن طريق البيعة والشورى، ولم تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية وقيمها الحاكمة.

---

(١٦) انظر تعريف الديمقراطية على موقع الجماعة <http://www.aljamaa.net>، ضمن سلسلة مفاهيم.

(١٧) المصدر نفسه.

توضّح الرؤية السابقة نادية ياسين بتعريفها نظامَ الحكم الذي تطلبه الجماعة: «هو نظام الشورى والعدل والإحسان،..، نظام يرتكز على تحقيق هدفين أساسيين: العدل.. ثم الإحسان..، ولا سبيل لتحقيق هذين الهدفين دون استقرار الحكم على الشورى أن يكون للشعب حقه في اختيار من يحكمه»[١٨].

ولا تخفي نادية ياسين موقفها من أنّ النظام الأفضل للمغرب، والأقرب إلى تصورها هو النظام الجمهوري، وليس الملكي[١٩].

لكن، ماذا عن موقف الجماعة من الحريات العامة والآخر والقوى السياسية المختلفة ومبدأ تداول السلطة؟

تبدو حالة الالتباس واضحة حتى في موقف الجماعة من هذه القضايا، فهي، وإن كانت تؤكد في كل وقت على حق الآخرين في التنافس والتعبير عن مواقفهم وترك اللعبة السياسية تحدد لمن الأغلبية.

يمكن القول، وفقاً للنصوص السابقة، إنّ هنالك منطقة رمادية واسعة تضع علامة استفهام على هذا الموقف. تتمثل معالم هذه المنطقة وحدودها بنقاط رئيسة:

أولاً؛ الموقف السياسي والفكري الحاد للجماعة من العلمانيين والشيوعيين واتهامهم بالكفر وبأبشع الأوصاف السياسية. وهو نوع من الخطاب من الصعب تصور قبوله التام والنهائي بالتعايش مع الآخر فكرياً وأيديولوجياً[٢٠].

ثانياً؛ إنّ الجماعة تنطلق في تحديدها للإصلاح الذي تريده من مضمون الشريعة وإصلاح الإنسان المغربي (هدف الإحسان)، وهذا الهدف يتناقض مع تصورات الأحزاب العلمانية الأخرى، التي تدفع إلى وضع مسائل الحريات الشخصية خارج دائرة السلطة والحكم.

ثالثاً؛ تربط الجماعة قبولها بالآخر في سياق الحالة الانتقالية (ما قبل الحكم الإسلامي)، «نقبل التعدد الحزبي لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية،

---

(١٨) مقابلة مع نادية ياسين على موقع مؤسسة كارنيغي الأمريكية، <http://www.carnegieendowment.org>.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) انظر رسالة «الإسلام أو الطوفان» مواضع متعددة.

المقبولة لدينا مؤقتاً في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله، للأحزاب الوطنية حق ابداء رأيها في حدود عدم التعرض للعقيدة الإسلامية..»[21].

إذاً، الديمقراطية والتعددية اللتين تتبناهما الجماعة في تصورها لنظام الحكم الإسلامي هما تانك اللتان لا تخرجان عن دائرة الشريعة الإسلامية، ولا تتناقض معها. وهي الملاحظة التي يلتقطها الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز «المفارقة في فكر الشيخ ياسين ـ ولعلها المفارقة الحاكمة لوعي معظم مفكري الإسلام المعاصرين! ـ أنّ ما يعطيه للديمقراطية بيمناه السياسية يأخذه منها بيسراه الفكرية ـ العقائدية! فهو إذ يتناولها ـ سياسياً ـ تناولاً واقعياً منفتحاً، يأتي عليها بحكم الإعدام حينما يقاربها مقاربة فكرية من داخل منظومته الشرعية. وهكذا ينتهي إلى إنتاج خطابين متعارضين حولها: خطاب مدني منفتح وخطاب ديني منغلق»[22].

(21) نقلاً عن: محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية (الرباط: المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992)، ص ٣٣٤.

(22) انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٨٥.

خلاصات واستنتاجات

تشكل النماذج السابقة تصورات ورؤى مختلفة تجاه أسباب الاستنكاف عن المشاركة السياسية، بين تيارات تنطلق من تأييد السلطة وطاعتها، واعتبار السياسة مرحلة لاحقة على التغيير العلمي والتربوي، وتيارات تنطلق من تكفير السلطة والحكومات والانظمة والدساتير، وتتبنى التغيير المسلّح والعمل السري والعسكري، وبين تيارات ترفض مبدأ الدولة القطرية والعمل السياسي القانوني وتؤمن بأنّ استراتيجية الرسول (ﷺ) في التغيير تقوم على الجمع بين بناء رأي عام سياسي ومبدأ «طلب النصرة»، وبين حركة تؤمن بالمشاركة السياسية، لكن خارج قواعد اللعبة السياسية المطروحة في دولتها.

على الرغم من التباين السابق في موجبات الاستنكاف عن العمل السياسي المشروع ومبرراته، وعلى الرغم كذلك من تباين التيارات السابقة في استراتيجيات التغيير والأدوار السياسية؛ فإنّها تتفق في الموقف الرافض أو المتحفظ على الديمقراطية ومضامينها، والذي يعمل على إقامة نسق سياسي إسلامي أقرب إلى حالة الإغلاق والالتزام بالمبادئ الإسلامية بصورة حاسمة، من دون الاكتراث بدعوى التوافق أو الاختلاف عن النسق الديمقراطي أو الإجابة عن أسئلة «المناطق الرمادية» حول العلاقة مع القوى الأخرى غير الإسلامية والمواطنين غير المسلمين. . الخ.

الأهم من ذلك أنّ ثمة علاقة بين رفض هذه النماذج أو تشكيكها في النظام الديمقراطي وبين اعتمادها استراتيجيات مغايرة للعمل البرلماني. فدعوى الإسلاميين الذين يقبلون بالعمل النيابي، عموماً، هي القبول باللعبة الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة وحقوق الإنسان، وغيرها من مضامين

تمثل شروطاً اليوم - في أغلب الدول - لقبول دمج الإسلاميين باللعبة السياسية.

أمّا هذه النماذج؛ فهي إمّا أنّها ترفض ابتداءً النظام الديمقراطي، فلا تقبل بشروط اللعبة، ومن هنا تبحث عن استراتيجيات مغايرة في التغيير السياسي، وإمّا أنّها غير مطمئنة لصدقية اللعبة الديمقراطية وجدواها، باعتبارها ملهاة تحرف الإسلاميين عن تحقيق تغيير سياسي جوهري وتستنزف جهودهم وطاقتهم في صناديق الاقتراع والمكتسبات السياسية الصغيرة، من دون تحقيق تغيير سياسي جذري أو شمولي تسعى إليه النماذج السابقة.

أو كما هي الحال لدى «السلفية التقليدية»، إذ تجمع بين رفض النظام الديمقراطي مع مبدأ طاعة الحكومات الحالية والتحريم الصريح القاطع للعمل السياسي الحزبي، بما في ذلك الإسلامي.